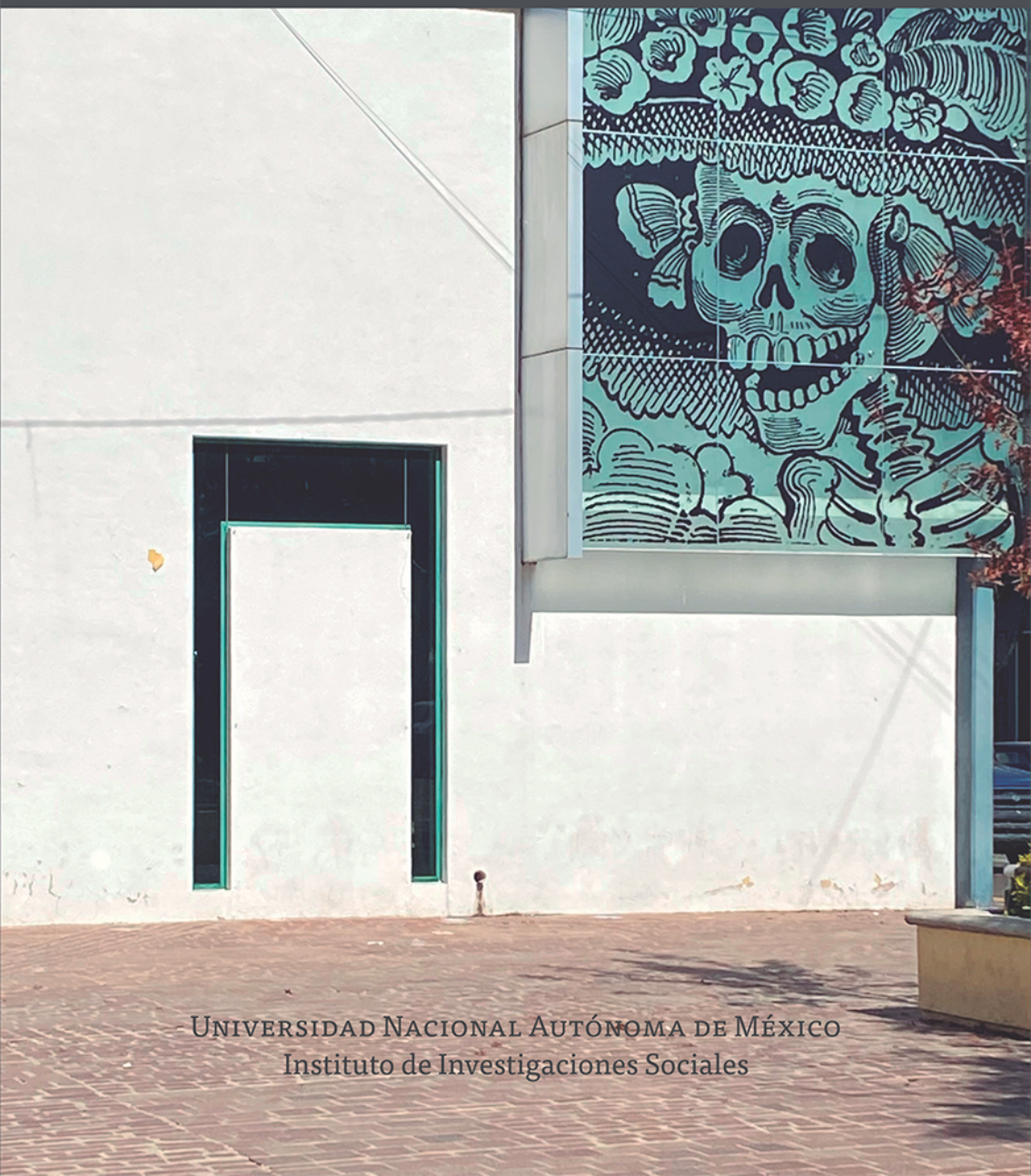
# Representaciones del poder en América Latina

Marcos Cueva Perus



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales

**Comité Editorial de Libros**
**Instituto de Investigaciones Sociales**
**Universidad Nacional Autónoma de México**

*Presidenta*
Yvon Angulo Reyes • IISUNAM

*Secretaria*
Fiorella Mancini • IISUNAM

*Miembros*
Virginia Careaga Covarrubias • IISUNAM
Marcos Agustín Cueva Perus • IISUNAM
Karolina Monika Gilas • FCPYS, UNAM
Matilde Luna Ledesma • IISUNAM
Adriana Murguía Lores • FCPYS, UNAM
Eduardo Nivón Bolán • UAM-I
Adriana Olvera Hernández • IISUNAM
Catherine Vézina • CIDE

# Representaciones del poder en América Latina

Marcos Cueva Perus

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2024

**Catalogación en la publicación UNAM.**
**Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información**
**Nombres:** Cueva Perus, Marcos, autor.
**Título:** Representaciones del poder en América Latina / Marcos Cueva Perus.
**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2024.
**Identificadores:** LIBRUNAM 2231932 | ISBN : 978-607-587-364-0
**Temas:** Poder (Ciencias sociales) -- América Latina. | América Latina -- Religión -- Aspectos sociales. | Capitalismo -- Aspectos sociales -- América Latina.
**Clasificación:** LCC HN110.5.Z9.P638 2024 | DDC 303.6098—dc23

Forma sugerida de citar:
Cueva Perus, M. (2024). Representaciones del poder en América Latina. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales. https://ru.iis.sociales.unam.mx/

Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional):
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es
Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México,
de acuerdo con las normas establecidas por el Comité Editorial de Libros del Instituto.

Primera edición: marzo de 2024

D.R.© 2024, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México
https://ru.iis.sociales.unam.mx
Correo electrónico: repositorio.iis@sociales.unam.mx

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Ricardo René Terrazas Torres
Foto de portada: Marcos Cueva Perus, Museo José Guadalupe Posada, Aguascalientes, México

Impreso y hecho en México, ISBN: 978-607-587-364-0

# Índice

**Introducción**

7 Consideraciones preliminares
Mentalidades o representaciones
¿De dónde partir?

**Primera parte**

39 **Una digresión que sigue siendo necesaria**

63 **I. Poder ipsocéntrico y de excepción**
El poder es (casi siempre) ipsocéntrico: enseñorearse para disponer
El fuero como impunidad

75 **II. El origen religioso**
Sacralización del poder: intocable y ceremonioso
Androlatría: un poco más
El sentimiento por delante…
Hasta la traición…
El contrato inexistente

105 **III. Poder guerrero: un poco de belicosidad**
Necesidad de humillar… y de "ser alguien"
Imagen
Artificio: el poder de la apariencia
Mimetismo y teatralización

125 **IV. Ley y transgresión**
Corrupción: la relación con la ley
Poder soberano: otro Foucault
Hágase mi voluntad…

153 **V. Objetivación: individuo y colectivo**
De la dificultad para objetivar
Un solo chivo expiatorio, pero un fenómeno colectivo

**Segunda parte**

169 **VI. Rumbo a la actualidad**
Clientela: ser hombre de otro hombre
Transición, pero sobrevivencias
Equívocos historiográficos persistentes: del auge oligárquico al populismo
Generalizaciones difíciles
Una manera de reproducirse

233 **VII. Mundo de resabios**
La solución por la propiedad
Y otros síntomas: más *bellatores* y algunos grandes *oratores*

245 **VIII. Dos observaciones sobre el subdesarrollo**
Imposibilidad disciplinaria y ausencia de forma
No separación de lo público y lo privado

259 **IX. Tocar a la puerta**
A partir de los años ochenta, el capitalismo se hace fuerte
Entronque de poderes
Buscadores de rentas
El ser humano como "instrumento"
Y el problema de la "propiedad de sí"
De regreso: no es cualquier capitalismo

323 **Para concluir: criticar o contradecir**

341 **Bibliografía**

# Introducción[1]

## Consideraciones preliminares

El texto que el lector tiene en sus manos partió para su elaboración de una metodología hipotético-deductiva. Se trata de investigación básica, teniendo en cuenta que no pueden confundirse argumentación —con lo que supone de construcción de premisas y conclusiones finitas— e interpretación "al infinito" sin valoración de pruebas. Lejos se está aquí de ofrecerle al lector algún género literario, voluntad de estilo, la imposición de alguna subjetividad e incluso de un género didáctico. Lo que hacemos es argumentar, a partir de conceptos, y apoyarnos en pruebas, de distinta índole, para lo que recurrimos a distintas disciplinas. Así las cosas, hay una "tópica" orientada hacia problemas o "técnica del pensamiento problemático" (Bornia, 2015:

[1] El presente trabajo no es ajeno a tantas y tantas conversaciones con Françoise Perus, quien consiguió preservar la integridad y el ejemplo en una "sociedad de marcaje". El trabajo que presentamos tampoco es ajeno a largas conversaciones con Hedda Hernández Romo, quien ha logrado demostrar que no siempre "debe" haber un momento en el que la libertad se quiebre. No es así cuando se pone el empeño en la rectitud en medio de las dificultades. Puedo decir que no hago algún agradecimiento al estilo de antaño: "A mi esposa y mis hijos que me aguantaron todo mientras escribía este texto". Para nada: hoy, las personas mencionadas son interlocutores que han enriquecido y matizado mi visión del mundo, y contribuido con ello a darle forma. Agradezco igualmente la ayuda recibida de dos colegas de la Facultad de Economía y su Posgrado, los maestros Tadeo Salabarría y José Silva, que con su trabajo de adjuntía en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México contribuyeron a abrirme la lectura de autores que me eran desconocidos.

58-59): no debiera servir de motivo en el lector para algún *a priori* —menos aun haciendo apresuradamente una caricatura de lo argumentado—, en lugar de correr, en caso de refutación, con la carga de la argumentación, hasta donde consideramos pertinente la nuestra. En este sentido, es probable que haya más de una evidencia que cuestionar a partir de la discusión argumentativa, y es lo que buscamos en este texto. Es de desear que el lector encuentre sus propios referentes, los vividos incluidos, para el análisis y la reflexión sobre la temática escogida.

Se ha optado por el énfasis en la perspectiva histórica. Se trata cuando menos de que los argumentos y las pruebas permitan salir de cierta impresión de arbitrariedad propia de los tiempos que corren: no es cosa de un esbozo contra otro, ni menos aún de una opinión contra otra para dirimir un problema ante el lector con algún virtuosismo discursivo o alguna disposición jerárquica; parafraseando a Michel Foucault, tampoco cabe "hacer circular el poder" donde sea ni utilizarlo para desvirtuar lo propio de un debate basado en investigación. No consideramos que la voluntad de saber se acompañe forzosamente de la de "poder", ni que conocimiento sea dominación. Hemos recurrido a Foucault en algunos momentos de nuestra argumentación, y de un modo particular, incluso inhabitual, pero es necesario decir dos cosas: no compartimos la idea de un poder "inmanente" a todas las relaciones sociales, por lo que la lectura de un texto difícilmente podría ser un ejercicio de poder, y no se comparte aquí todo lo que hay en el trabajo de Foucault en los años setenta; por otra parte, el mismo Foucault llegó por momentos a dudar de ese señalamiento sobre el "poder por doquier".

Que el texto que presentamos esté desde luego abierto, incluso a posiciones contrapuestas, no exime de la carga mencionada ni de evitar el "giro sofístico", por el cual una aparente autonomía —incluso en la convicción de "estar haciendo bien"— es en realidad, pese a su carácter individual, un "efecto de heteronomía" (Bornia, 2015: 60), algo sobre lo que volveremos en las conclusiones para el lector. Esta heteronomía desconfiada de la independencia de criterio no puede ser la

de algún "consenso" o de una "mayoría" que tuvieran la capacidad de establecer las fronteras del conocimiento. Así las cosas, una crítica o contradicción difícilmente puede consistir en desplazar el objeto —la problemática argumentada aquí—, si acaso mediante el llamado "sofisma de cambio de asunto" o de "suplantación de tesis", para llevar aquél hacia falacias o sofismas destinados a una "audiencia" captada por estos mismos y no mencionada explícitamente, pero asumida como el "verdadero asunto": el lector está llamado a quedar atento al qué, antes que al quién. En esta perspectiva, es preferible el argumento con conocimiento antes que el de la opinión que entre los antiguos griegos podía darse, a propósito de la *doxa,* por equivalente a conjetura o a fe y creencia.

En este trabajo recurrimos no nada más a la interdisciplina, sino también a corrientes de pensamiento diferentes y a autores recientes a quienes podría atribuírseles erróneamente la simple elaboración de esbozos, a condición de desconocer las obras de conjunto y extensas de aquéllos. De lo que se trata, como veremos al concluir, es de no quedar "adheridos" a una sola corriente de pensamiento, hasta donde no se puede cancelar el debate, y es más bien adecuado abrirlo para enriquecerlo, ofreciendo distintos ángulos de una problemática, lo que buscamos aquí.

Tampoco se trata de confundir cierto apego a conceptos con la "aplicación de un modelo", que el lector debiera "comprarse" viendo por lo demás la "fecha de caducidad". El hecho de que en nuestro texto trabajemos con conceptos no implica que "apliquemos modelos" sin considerar las pruebas que ofrece la realidad. En estas condiciones, no sería válido encerrarse en alguna preferencia sin la apertura sugerida, ni refutar el trabajo de apertura desde alguna "norma" —opuesta a un supuesto "interpretacionismo"— que excluyera las posibilidades del diálogo. Ante una problemática, lo que es un objeto de estudio, es importante conservar el criterio propio ya mencionado, para sumar individualidades a una riqueza colectiva, pero no homogénea. La regla debe permanecer ante todo en la relación entre la argumentación o el razonamiento y el objeto o problemática. El lec-

tor atento encontrará en el texto, sobre todo en lo que atañe a cierta dificultad para objetivar, las razones de este pequeño preámbulo sobre el carácter de la investigación llevada a cabo.

La exposición sigue a grandes rasgos un orden cronológico, desde la Conquista hasta tiempos recientes. Busca mostrar el enorme peso de la herencia colonial, pero no sólo esto, que no sería en rigor una novedad, sino lo que significa desde el punto de vista del régimen socioeconómico en el cual tienen lugar las representaciones del poder descritas: no es "colonial", sino precapitalista, según se demostrará con el mayor detalle. Lo anterior no excluye la presencia del capitalismo, pero no es sino hasta hace muy poco, cerca de medio siglo, que el mundo de la hacienda termina de decaer y que el capitalismo se propaga por todo el cuerpo social, hasta crear, cuando menos, sociedades "híbridas", ya veremos por qué. El problema de periodización y por ende historiográfico que lo dicho plantea está ampliamente argumentado, con pruebas al apoyo, en el texto, de tal modo que no se trata de una interpretación entre otras, ni de algún tipo de esbozo. Al apoyo llegan las representaciones del poder que describimos y que, aunque ya modificadas por el capitalismo, se encuentran hasta la actualidad. No es tampoco cualquier capitalismo, sino básicamente el estadounidense, que tiene también sus particularidades.

En la forma de exposición, este texto —que plantea en varias ocasiones problemas historiográficos para delimitar en América Latina la frontera cronológica entre el precapitalismo y el capitalismo, imposible de trazar de manera absoluta— comienza y termina reflexionando sobre una ineludible realidad capitalista. Sin embargo, no la homogeneiza desde el siglo XVI y, de una manera que puede ser sorprendente pero que está respaldada en otros estudios de diversos autores, ubica la tendencia a la generalización en los años ochenta del siglo XX, al poco tiempo de que termine de extinguirse el mundo de la hacienda. Lo dicho hace que, en el recorrido histórico que planteamos, en particular sobre el siglo XX, hayamos considerado recurrir al intercalamiento de representaciones del poder de origen colonial que conservan una gran vigencia hasta hace poco, y que —esta es apenas

una hipótesis sugerida hacia el final del texto— ahora subsisten en los "poros" de la sociedad, pero refuncionalizadas por el capitalismo dominante, a diferencia de buena parte del siglo XX, cuando el "refuncionalizado" es éste, habida cuenta de la enorme fuerza del mundo precapitalista local. En la periodización que sugerimos y argumentamos hay una discusión implícita, pero consideramos que no es este texto el lugar para dirimir asuntos de estrategia política o de ideología. Por otra parte, también de manera intercalada, volvemos en por lo menos dos ocasiones sobre el capitalismo para terminar ubicando en el espacio y el tiempo el de mayor influencia en América Latina: el estadounidense. A partir de los años ochenta, no es infrecuente que los políticos se formen en universidades estadounidenses, antes que en las europeas, y es igualmente un hecho comprobable que el influyente mundo del espectáculo y, en general, de los medios de comunicación masiva, tiene sus sedes en Miami o Los Ángeles y no en Europa ni en China, desde luego.

Para que no quepa lugar a dudas, entre las cosas que demostramos está el hecho de que el capitalismo naciente no penetra mayormente en las estructuras productivas latinoamericanas desde el siglo XVI, y las afectan en buena medida en el siglo XVII desde la esfera de la circulación, piratería incluida, a lo que hay que agregar que las metrópolis española y portuguesa no son capitalistas. En este sentido, es necesario conocer el régimen socioeconómico de la metrópoli para saber qué tratan de implantar españoles y portugueses sobre el mundo igualmente precapitalista existente. Para el siglo XIX, en particular con la influencia británica, la presencia capitalista se acantona en el comercio y las finanzas. Por varios siglos, entonces, la estructura social y productiva interna de América Latina, así tenga partes ligadas a un mercado mundial capitalista en ciernes, sigue una trayectoria distinta de la capitalista: la precapitalista por dilucidar, ya que además se imbrican distintas formas de este precapitalismo, entre los mundos ibérico, que es el dominante, y los de origen prehispánico y africano. El capitalismo comienza a hacerse presente en la producción entre finales del siglo XIX y principios del XX, en gran medida en enclaves, y

se acentúa pasada la crisis de entreguerras. Desde el punto de vista de las representaciones del poder, predomina por más de cuatro siglos, en el plano interno, la de un largo y pesado precapitalismo, en gran medida señorial, como veremos, y que no puede ser ignorado o pasado por alto. Creemos que, afortunadamente, a diferencia de lo que podía ocurrir en la segunda posguerra y hasta los años setenta, los elementos historiográficos —tanto en América Latina como en la península ibérica— han avanzado mucho, lo suficiente para llevar a cabo una argumentación distinta sobre el pasado. En la medida en que es lo que más nos ha interesado, nos detenemos prácticamente entre finales del siglo XX y principios del XXI, dejando para otra ocasión un debate sobre el "capitalismo del subdesarrollo", que no excluye tensiones entre capitalismo dominante y reminiscencias precapitalistas refuncionalizadas. Hasta bien entrado el siglo XX, el subdesarrollo le debe mucho a la prevalencia de elementos precapitalistas que no deben ser tomados por propios de la cultura, aunque influyan en ella.

Así pues, la exposición puede resultar por momentos sorpresiva ya que, si bien sigue un orden cronológico, se ve llevada a retrotraerse con frecuencia en el tiempo, habida cuenta de la raíz pasada de problemas contemporáneos: hay así un vaivén que es en buena medida inevitable, pero en el que el lector encuentra una explicación. El texto comprende una pequeña dilucidación de principio sobre lo que se entiende por "representación", y que no es mentalidad, ni imaginario, ni ideología, aunque ésta despunta en conclusiones que hemos querido dejar abiertas. De muchas maneras, el "latinoamericano promedio" sabe lo que se representa y lo hace "entrar en acción": tiene así una singularidad, más allá de generalidades sobre el poder, sobre las cuales no nos detenemos, y de particularidades que responden a una herencia precapitalista que, dicho sea de paso, puede hallarse por igual en algunas otras latitudes, trátese de regiones de España, del sur de Italia, de países árabes —después de todo, José Carlos Mariátegui hablaba del "fellahismo" latinoamericano— o de otros espacios más. La singularidad latinoamericana la hace única e irrepetible, pero no una excepción que debiera oponerse a la universalidad. En este sentido, no

es que se pueda contraponer la supuesta "humanidad" de la excepción a la "deshumanización" de lo universal. A su manera, cada régimen socioeconómico, precapitalista (incluyendo el despótico-tributario) o capitalista, tiene sus formas de deshumanización. Así, según veremos en las conclusiones, no es obligado creer que "ser latinoamericano" es entrar en las singularidades de lo que no deja de ser, después de todo, dominación. Es sin duda más difícil apostarle día con día a una progresiva humanización con el ser genérico en la mira, y reconociendo, como lo hace por ejemplo Jacques Lacan en su psicoanálisis, que todo ser humano tiene una "falta en ser", o, para decirlo de otra manera, que está incompleto y tiene por ello por delante un aprendizaje que no termina nunca.

Insistamos en que el texto que presentamos no es sobre la cultura latinoamericana. Compartimos con Adam Kuper, sobre quien volveremos en las conclusiones, el rechazo a que todo se convierta en cultura,[2] y cultura no es un hábito, tampoco un estilo de vida: pareciera haber una recuperación de la palabra desde la mercadotecnia para vender aparentemente "cultura" y hacer de ésta un artículo de consumo. Tampoco compartimos aquí la añeja visión romántica de la

[2] En este sentido, no presentamos un trabajo sobre la cultura latinoamericana, ni sobre la identidad, tema no exento de riesgos: aunque parezca propio del subdesarrollo, lo es de las sociedades precapitalistas hasta donde tienen inclinación por la metafísica, a diferencia del capitalismo, y más aún del muy pragmático capitalismo estadounidense. Muchos países centrales —nótese que no ajenos a crisis— dan por buena la afirmación de que "el tigre no discurre sobre su tigritud": por más que se hable de "declive de Estados Unidos", un estadounidense no se pregunta demasiado "qué significa ser estadounidense", ni "de dónde viene lo estadounidense" (pese a uno que otro intento de cambiar la fecha fundacional por "acción afirmativa" y reemplazar a los peregrinos del Mayflower por negros traídos de Africa... ¡por portugueses!), ni "a dónde va lo estadounidense" como "ser". Lo anterior no impide críticas o debates acérrimos sobre los males de la sociedad estadounidense, pero rara vez son ahistóricos, a diferencia de la metafísica, incluidas sus preguntas sobre las "causas primeras", al grado de negar el mito sobre el español en la Conquista y creerse que "nuestros ancestros" eran nada más los pueblos originarios. Si en México se da en la frecuente "grandeza milenaria", en el Perú puede dar en el gusto por el cómic de grandes vestimentas incas y majestuosos paisajes locales... con rasgos físicos blancos. Cierto tipo de interrogantes se inscriben así entre las reminiscencias precapitalistas.

cultura como identidad comunitaria o como autenticidad, algo contra lo que se pronuncian Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa (2019: 89) "[...] la 'autenticidad', la 'identidad' y la 'cultura' se han transformado en una industria que produce mercancías 'originales', cuyo consumo se realiza tanto localmente como en todo el mundo globalizado". En el sentido más estrecho, el antiguo de los romanos, la cultura puede ser definida como un "conjunto de conocimientos que permiten a alguien adquirir un juicio crítico".[3] Crítico debe entenderse como capaz de poner a distancia, justamente para "darse cuenta del darse cuenta": no se trata, entonces, de estar totalmente apegado a identidades y/o costumbres —o a estereotipos— que son en todo caso problemáticos y no "esencias". En otra dimensión, hemos preferido no ir mucho más allá de lo que propone Aristóteles al considerar que la cultura es una *paideia*, una forma de educación y de "cuidado del Hombre", incluso del ya formado[4] (Calvo, 2003: 9). Cada cultura lo hace ciertamente a su modo. Para lograrlo, se requiere de sujetos creativos y no de simples receptores pasivos dedicados a reproducir sin ningún juicio crítico. Puede creerse que ciertas representaciones del poder y sus prácticas están culturalmente justificadas: esto es algo posible sobre todo en sociedades en las cuales el poder se antepone a otras consideraciones, las económicas incluidas; en la medida en que

[3] Real Academia Española (RAE): 483. En nuestro texto recurrimos a definiciones de la RAE en la medida en que este proceder permite precisar el significado de una palabra, pero sin que se trate forzosamente de conceptos; éstos pueden ser discutidos en un marco más amplio, de distintas disciplinas, pero inquieta más bien aquí lo que ocurre actualmente en particular a partir de los medios de comunicación masiva: la pérdida del sentido del significado primigenio en la medida en que no importa sino la instrumentalización de la palabra para hacer beneficio o sacar ventaja al margen de "lo que hablar quiere decir". Hay que precaverse de algo frecuente hoy: "fijar" algún significado por conveniencia ideológica, determinando así el "punto nodal" del significado mismo, aunque el lugar no corresponda a la definición más precisa y verdadera. Así, recurrir a la RAE es buscar "estabilizar el significado" y evitar los "significantes flotantes": nos distanciamos aquí de Laclau, Zizek y Lacan, pese a la presencia de los dos últimos en este trabajo.

[4] En este sentido, a la usanza de la Antigüedad griega, tienden a asimilarse cultura y educación. No está de más hacer notar que en principio un alto grado de cultura supone también uno de autoeducación, aunque no implique profesionalismo.

se trata de una creencia, bien puede en realidad hacer pasar la cultura por el filtro de la ideología. En otros términos, tal vez no haya mejor lugar para hacer pasar la ideología que a través de la pretensión cultural, que se apersonaría por distintos motivos como incuestionable e incluso simple asunto de gustos.

Lo dicho hasta aquí nos permite introducir una idea más: la diferencia con frecuencia olvidada hoy entre ciencia e investigación. La ciencia es un cuerpo de conocimientos establecidos y más o menos irrefutables, con buenas respuestas a buenas preguntas, pero aquí también existe la falta, la "carencia" o, si se quiere, la incompletitud: la ciencia no está acabada, y siempre hay un resto que se le escapa, algo desconocido, que puede incluso llevar a replantearse lo que se creía dado. Por ello existe la investigación, que se adentra en este terreno desconocido, y que eventualmente se replantea lo que se creía adquirido. La ciencia no forzosamente va más allá, mientras que la investigación está empujada hacia el mismo, para ver si pueden hacerse o no descubrimientos. La ciencia es limitada e inacabada. En este sentido, en este texto se ha planteado una alternativa argumentada —y no una interpretación más— a lo que a nuestro juicio son representaciones rígidas y "congeladas" de la historia de América Latina, que tal vez en algún momento se quiso "precipitar": de ahí, cabe insistir, la necesidad de idas y vueltas sobre el pasado, a la luz de transformaciones recientes que ubicamos en particular a partir de los años ochenta del siglo XX. Resulta algo extraño que se haya privilegiado en el pasado cierto tipo de explicación sin recurrir a la filosofía obligada de la misma: es por ello que damos aquí un seguimiento a la evolución de las formas del trabajo y la propiedad y no partimos de la esfera de la circulación ni de ningún "mercado mundial", sino de los problemas de dialéctica hegeliana en la relación entre "amo y esclavo". Al mismo tiempo, consideramos que un cuerpo teórico no puede encerrarse en sí mismo y ser endogámico: hemos preferido dialogar con distintas corrientes de pensamiento y disciplinas.

En ciencias sociales, el tema llega a complicarse por la influencia frecuente de la política, la ideología mal entendida o, más reciente-

mente, los medios de comunicación masiva, no exentos por lo demás de ellas. Es algo inevitable, pero al mismo tiempo cabe reivindicar cierto grado de autonomía de la investigación y sus resultados. Si la ciencia suele estar llamada a servir a la sociedad —lo cual no deja de ser, por lo demás, bastante abstracto—, la sociedad también puede reconocer que la ciencia y sobre todo la investigación tienen ritmos propios: no cabe investigar al ritmo de una ideología partidista, llenando así el hueco y anulando en realidad la investigación misma; tampoco, investigar al ritmo de los medios de comunicación masiva y mucho menos de sus eventuales necesidades de *rating*, otra forma de creer que se llena el agujero. Ideologías partidistas o medios de comunicación masiva no se interesan por las lagunas del conocimiento, mientras que esto debiera ser algo característico de la investigación.

## Mentalidades o representaciones

Plantearse un esbozo de historia de las mentalidades en América Latina no es sencillo, por varios motivos, y uno de ellos es que no están muy al uso los planteamientos venidos de Europa, de Francia en particular. Al mismo tiempo, las mentalidades pueden disolverse en tradiciones y costumbres, y lo que sí está al uso, más allá de la ostentación del patrimonio cultural colonial para el turismo, es el realce de los saberes reales o supuestos de los pueblos originarios, partiendo del supuesto, con frecuencia erróneo, de que, dado que están entre los grupos más vulnerables, no han evolucionado, o están incluso en estado precolombino. Más allá de ciertos puntos, no nos hemos orientado aquí por el modo en que la antropología podría colarse en la historia de las mentalidades.

Quienes la han cultivado saben de la importancia de la muy larga duración. Jacques Le Goff admitió que hablar de mentalidades —para él, "contenido impersonal del pensamiento" (Alberro, 1992: 333)— no dejaba de ser ambiguo: en efecto, desde nuestro punto de vista no se pueden homologar estructuras mentales, hábitos de pensamiento o del aparato intelectual, como eran definidas en algún momento

las mentalidades mismas. Puede creerse que no tienen relación con prácticas sociales, y que efectivamente hay pensamiento de por medio, lo que no es obligado, como tampoco lo es disponer de un aparato intelectual. Para Le Goff (1974), "la mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente la que tiene en común con otros hombres de su tiempo", pero este fenómeno aparece por difusión de un canon dominante, sin que todos lo vivan de la misma manera y sin contradicciones.

Cuando esta problemática se topa con la de la ideología, se complica, aunque existen esfuerzos por fertilizar este abordaje. Así, por ejemplo, por parte de Michel Vovelle (1985: 15), para quien la mentalidad es "ideología hecha trizas", y refiere en todo caso la relación entre las condiciones objetivas de vida de la gente y la manera en que la cuentan y la viven. No queda claro si es algo vivido ante todo de manera pasiva, como puede parecerlo cuando se habla, como Robert Mandrou, de una "visión del mundo" (Alberro, 1992: 333: Vovelle, 1985: 12), o siempre cerca de la ideología, de "condiciones imaginarias" que pueden tomarse equivocadamente por "imaginadas" o producto de la "imaginación". El abordaje ideológico pudiera prestarse a polarización cuando se pretende vivir en la "sociedad de la transparencia", y se asocia ideología con propaganda o con algún *a priori* teórico. Existen, por parte de autores como Slavoj Zizek (2001), esfuerzos por revalorizar la temática de la ideología, que nos parece que no debieran ser del todo descartados. Insistamos en que con la ideología sucede lo mismo que con lo que Marcel Mauss, para describir la mentalidad, llamara "molde mental": se puede camuflar en la cultura y en la reivindicación de una "manera de ser".

Nos parece mejor la idea de la mentalidad como "herramienta", hasta donde implica entonces actividad: de acuerdo con la definición de Jacques Revel citada por Solange Alberro (1992: 335), estas herramientas son "el conjunto de categorías que, desde la percepción de la realidad, su conceptualización y expresión hasta la acción eventualmente ejercida sobre ella, estructuran la experiencia, tanto en el nivel individual como colectivo". Si parece atribuirse aquí a quien tiene

tal o cual mentalidad o a una mentalidad colectiva una capacidad de abstracción tal vez inexistente, hasta donde se habla de categorías y de conceptualización, lo cierto es que se admite mejor la acción sobre la realidad, a partir de una percepción y experiencia de aquélla, de tal modo que se sale de la pasividad y de una eventual permanencia en alguna fantasía, ya que no es desde ésta que se actúa ni que se integra una experiencia social. Alberro prefiere así las "herramientas mentales" a los "sistemas de representación", pero se verá cómo es posible pensar en representaciones que supongan también una forma de actuar y no una simple "autonomía de lo mental".

Desde el punto de vista de los "imaginarios sociales", algunas definiciones tampoco son pasivas, de tal modo que pueden entenderse como "[...] la elaboración y la distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente", para seguir a Alexander Cano Vargas (2012: 141). Si se trata de un instrumento, puede ser utilizado para actuar construyendo realidad social, como en el caso de las herramientas mentales. La historia de las mentalidades se queda con algo muy sugerente: abarca justamente algo que perdura en la larga duración, incluso por siglos, aunque tampoco se trata de que se mantengan en el aire indefinidamente, al margen de transformaciones sociales que situaremos más en las formas de propiedad y en el trabajo.

En los últimos tiempos, digamos que desde hace aproximadamente tres o cuatro décadas, se ha buscado salir de las dificultades mencionadas hasta aquí recurriendo a Antonio Gramsci y al problema del sentido común. Gramsci habla del sentido común como "folklore de la filosofía", y lo cierto es que, como lo sugiere Jorge Veraza (2018: 117) en un conjunto de textos sobre el tema (en el cual debate con Serge Moscovici), es de alguna manera un "reservorio de consejos para la vida práctica cotidiana, de creencias y representaciones necesarias para el curso de la misma, su ética y su estética elementales y su cosmovisión". El asunto ha sido retomado por teóricos y políticos y en planteamientos como los de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, pero debemos señalar que nos ubicamos aquí a distancia de algún deba-

te eminentemente político, lo que no significa que nuestro texto sea ajeno a algunas discusiones políticas de antaño.

Si no son exactamente mentalidades, ni es ideología, ni es cultura, ni imaginario lo que hemos escogido aquí, ¿entonces de qué se trata? Nos decantamos por algo cercano a la psicología social, para sortear la antropologización: las representaciones sociales, de las que empezara a hablar Moscovici en los años sesenta. Es un tema poco tratado, pero tiene la ventaja de ofrecer algunas herramientas de trabajo algo menos polémicas que las enumeradas. Pese a lo dicho por Roger Chartier (1992) al hablar del "mundo como representación", no se trata aquí de historia cultural, y agreguemos que tampoco de retratar un imaginario, para seguir la idea sugerida alguna vez por Cornélius Castoriadis (1999) o por Gilbert Durand (1969): podría creerse que el poder no ocurre más que en un mundo de imágenes o uno de imaginación, o que en todo caso puede reintroducirse la cultura a través de los imaginarios sociales. Estamos ciertamente en un "molde mental" cuando hablamos de poder; pero también resulta que "el poder es para poder", es decir, se usa y tiene efectos prácticos. Las representaciones sociales o, también, lo que las personas se "figuran" sobre tal o cual asunto, no ocurren entonces nada más en la mente como si fueran simples ilusiones, y no son forzosamente pensamientos propiamente dichos, mucho menos abstracciones o aparatos intelectuales. Para Moscovici, se trata más bien de lo que llama "preparaciones para la acción":

> [...] no sólo en la medida en que guía[n] el comportamiento, sino sobre todo en la medida en que reconstituye[n] los elementos del medio en el que el comportamiento tiene lugar. Llega[n] a dar un sentido al comportamiento e integrarlo en una red de relaciones donde está ligado a su objeto. Al mismo tiempo proporciona[n] las nociones, las teorías y el fondo de observaciones que hacen estables y eficaces a estas relaciones (Moscovici, 1979: 32).

Así, se trata de sentido, en la medida en que —agreguemos pensando en la falta— "[...] a cada instante una cosa nueva se agrega y una

cosa presente se modifica" (Moscovici, 1979: 39), y hay que "representárselo". No está ausente el fenómeno de la conciencia, aunque opera a nivel de lo figurativo: si se quiere, se trata de un "filtro". Se tiende a reducir lo extraño a lo conocido, a completar las "casillas vacías" con las "casillas llenas" (1979: 37): "las representaciones individuales o sociales hacen que el mundo sea lo que pensamos que es o que debe ser" (1979: 39), y la representación es el modo en que "[...] el que conoce se coloca dentro de lo que conoce" (1979: 43). Puede haber desajustes entre lo que pensamos del mundo o lo que creemos que debe ser y lo que es, pero las representaciones sociales no aparecen forzosamente como falsas, más si deben permitirle al individuo orientarse en su mundo y darle sentido, así sea para reproducir aquél sin más, "llenando el agujero". Para Moscovici, en la formación de estas representaciones intervienen la información que pueda tener un grupo para la organización de los conocimientos que posee (o no) respecto de un objeto social; el "campo de representación", que remite a la idea de imagen, de modelo social, al contenido limitado y concreto de las proposiciones que se refieren a un aspecto preciso del objeto de la representación; y la actitud, que acaba de descubrir la orientación global en relación con el objeto de la representación social (1979: 45-48). El poder se informa; se representa el mundo y tiene una actitud hacia éste.

Martín Mora (2002: 7) ha resumido lo que a nuestro juicio es la ventaja de referirse a la representación social, ya que es "[...] una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la orientación de los comportamientos y la comunicación entre los individuos". Con ello, los hombres buscan hacer inteligible la realidad, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberando incluso los poderes de la imaginación. A partir de la representación social se espera que lo figurado adquiera un sentido; es más, un sentido grupal. Mora no desvincula el tema del problema del sentido común, aunque éste sea otra cosa, y lo cierto es que en la representación social pueden entrar la mentalidad, el imaginario y la ideología, pero siempre con efectos prácticos, reales, los de la ya mencionada "preparación para la acción", ciertamente con la expectativa de certidumbre:

las representaciones sociales tienen la doble función de hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible, perceptible. Se trata de que los miembros de una comunidad tengan un código (palabra muy al uso, aunque no forzosamente la mejor avenida) para nombrar y clasificar los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal y, como ya se ha sugerido, para que puedan orientarse en el mundo material y social y posibilitar la comunicación interpersonal. El problema del alcance de la conciencia del objeto social corrobora que lo que distingue al ser humano del animal —que tiene sentimiento de sí mismo— es justamente el hecho de tener la conciencia mencionada (aunque sin llegar al "darse cuenta del darse cuenta", según una expresión de Humberto Maturana), a reserva de lo que se haga con ella y de que permita formarse conceptos, lo que es menos obvio, sobre todo si el proceso de objetivación procede con la selección y la descontextualización de elementos hasta formar un núcleo figurativo que resulta naturalizado, según Mora (2002: 11). Así, a diferencia de la definición clásica, la conciencia no se da por equivalente de ética; es posible ser consciente del poder, ejercerlo a partir de cierta representación del mismo, y a la vez no tener ética, o incluso transgredirla.

Hay maneras y maneras de hacer que "los signos lingüísticos se enganchen a las 'estructuras materiales'", para decirlo en términos de Moscovici, o más simplemente, de "acoplar la palabra a la cosa" (1979: 75). Como sea, de acuerdo con Mora, la representación social debe convertirse en un marco cognoscitivo estable y orientar tanto las percepciones o los juicios sobre el comportamiento como las relaciones interindividuales. "La naturalización otorga a la representación social el carácter de evidencia válida" (Mora, 2002: 11) y sirve para "categorizar las personas y sus comportamientos" (*Ibid.*). "La actividad discriminativa y estructurante que se va dando por medio de la objetivación se explica [...] por sus tintes normativos: la representación social adquiere una armazón de valores" (*Ibid.*). La representación social, no tan alejada del sentido común, ligada a la transformación de lo no familiar en familiar, según Moscovici, procede en resumen a través de la objetivación y el anclaje. En el núcleo básico,

figurativo, no se opera con conceptos, sino con imágenes, para tener una visión menos abstracta del objeto figurado y lograr formas icónicas, en las cuales juega un papel importante la semejanza: las ideas toman así "cuerpo", en gran medida gracias a experiencias cotidianas, hasta llegar a imágenes muy concretas. Para ello se requieren una construcción selectiva de elementos, una esquematización estructurante, fácilmente expresable, y la naturalización, que hace aparecer al esquema figurativo como parte de la realidad objetiva; se ignora cómo se ha producido el proceso y queda tan sólo el resultado. El modelo figurativo queda como evidencia. De igual forma, interviene el anclaje, que se refiere a la forma de integrar o no la información sobre un objeto de acuerdo con la pertenencia a un grupo social, el enraizamiento social de la representación y su objeto, al grado que el conocimiento elaborado aparezca también como compartido. El que parezca evidente se acerca a lo "figurado" de la ideología, pero no lo es.

No describimos en nuestro texto formas de vida, sino representaciones sociales que "preparan para la acción", que tienen una dimensión cognoscitiva que no equivale a "tener el concepto de" ni a una percepción de autotrascendencia (sentirse parte integral del universo y de valores trascendentales, no forzosamente religiosos, contra lo que creía Max Scheler). En este sentido, la universalidad de América Latina no debería plantear problemas, como la de ninguna otra parte del mundo, si se conviene en que se trata de una forma de conocimiento y de relación con éste que nosotros ligamos aquí al trabajo y la propiedad. Es la forma de relación con el trabajo y su objetivación —o no— la que varía y diferencia a los saberes, pero no hay país del mundo en el cual no se trabaje, no se eduque (bajo formas diferentes y pese a la crisis de la educación en general) y no se cultive el espíritu, no forzosamente con la religión, de tal modo que al ser humano le esté abierta la posibilidad de llegar a ser tal, pero también más allá de circunstancias particulares no escogidas. Desde este punto de vista, no hay tanto una naturaleza humana invariable y transhistórica, sino que en las circunstancias mencionadas existe la posibilidad de "volverse persona" o, si se quiere, volverse humano considerando rasgos

universales/trascendentales, así se esté al mismo tiempo en un proceso siempre inacabado, el motivado por la falta. Otra cosa es que a la falta se le quiera tapar, en vez de que se convierta en motivo de perfectibilidad. Las representaciones del poder socialmente admitidas tienden a lo primero; la búsqueda humanista, a lo segundo, con frecuencia a costa de alejarse de ellas, lo que llega a aparecer como negativa a "jugar el juego" del poder, si bien éste tiene distintas expresiones y variantes históricas.

Lo retratado y conceptualizado en el texto que presentamos no es el retrato de un pueblo o de su personalidad, sino de cánones que logran imponerse como dominantes y perdurar entre diversos grupos sociales, al grado de poder eventualmente reforzarse en procesos "descivilizatorios", como los llamara Norbert Elias (Ampudia de Haro, 2010), refiriéndose entre otros a la violencia social. No se trata de un retrato válido para todos, y hay que señalar que, además de variaciones, estos cánones pueden sufrir modificaciones o estar ausentes según, por ejemplo, las regiones de que se trate en América Latina, o encontrarse en todo caso atenuados o acentuados. América Latina admite mucha diversidad, aunque ésta no debiera servir de coartada para negar los cánones mencionados. Tampoco se trata de invariantes históricos. Si algo ha vivido la región en cerca de medio siglo, si no es que un poco más, es un fuerte proceso a la vez de penetración capitalista y de "norteamericanización" y de precarización de la herencia colonial. Dado por otra parte que no se describen ni tradiciones ni costumbres, y tampoco una cultura, se trata de representaciones sujetas a cambios y, en esta medida, hasta cierto punto imprevisibles: siguiendo a Moscovici, las crisis ponen a prueba las representaciones sociales y hacen emerger otras.

Finalmente, en la manera moderna de entenderlo, con el nacimiento de la ciencia política, el poder es en términos generales algo colectivo, poder de la sociedad o de un cuerpo político, no ligado a la *majestas* ni a las *potestates* de un orden jerárquico (Duso, 2005: 16). En América Latina no suele ser visto así: "el poder" es percibido con frecuencia como ilegítimo, por alguna violencia fundadora o por otros moti-

vos, personalizado de tal manera que suele ejercerlo aparentemente una sola persona y con un mandato que tiende a ser imposición, y una obediencia que tiende a ser resistencia. Aquí debe distinguirse poder de dominación, aunque tiendan a entrelazarse: difícilmente domina quien no tiene poder. La dominación se impone y quien lo hace, "determinante", ejerce "dominio" ("poder para usar o disponer de lo suyo", algo no disociado del "derecho de propiedad") sobre quien está "subordinado", "determinado" para seguir la teoría relacional mencionada por Eduardo Sánchez Andrade (2021: 78), para quien el poder permite determinar, condicionar, dirigir o inducir la conducta de otro u otros.

En nuestro texto tratamos de dos formas de poder, que dan lugar a distintas formas de dominación: la precapitalista, ligada con mucho a una persona y a lo que la teoría sustantiva entiende por poder (algo que se posee, como se puede poseer un bien), y la capitalista, en principio más impersonal, al diluirse en el dinero o, si se prefiere, en la riqueza y las "cosas". En ambos casos son creaciones colectivas, pero si en uno toman una forma personalizada, en otra adquieren la de "cosas".

Ambas perspectivas se encuentran hoy en tensión en América Latina, que hasta hace poco se decantaba por la primacía del orden jerárquico, por lo demás con la tendencia a creer que el poder puede ser inmanente a todas las relaciones sociales, en particular sin separación de las esferas pública y privada ("en la guerra y en el amor todo se vale"). En cambio, en las sociedades plena y maduramente capitalistas el poder se ejerce en principio sin ser intrusivo en la esfera privada, limitándose a los representantes del sujeto colectivo o a quienes representen la totalidad del cuerpo político: en efecto, en estas sociedades la esfera privada es en principio eso, "privada" ("privada de poder…") y entre libres e iguales, por ende sin dominación en esta esfera, por lo que Giuseppe Duso (2005: 13) deja en claro que tal concepción del poder implica la separación de la acción pública y política con respecto a la conducta privada de los sujetos.

## ¿De dónde partir?

El poder existe en todos los sistemas económicos, a reserva de lo que se diga de la comunidad primitiva. Lo que distingue al capitalismo de sistemas anteriores es la primacía del poder económico sobre otros (Amin, 1997: 58), como el político o el religioso. Esto es muy claro en Estados Unidos, donde los grupos de interés y presión (los *lobbies*) no son ajenos a la inyección de recursos económicos para obtener de tal o cual político decisiones en una dirección determinada. La enajenación economicista permea distintos aspectos de la vida social: puesto ante un argumento, un estadounidense responderá que no lo compra (*I don't buy it*), de la misma manera en que en alguna otra sociedad desarrollada se llega a decir que "se invierte" en una relación, de amistad, amorosa, etcétera. Los trabajos de Eva Illouz (1997) han demostrado cómo se hace mercadotecnia con los sentimientos, como ejemplo para consumir romanticismo, de la misma manera en que se busca "vender la idea", según una expresión coloquial. Son algunas de las traducciones de este predominio económico al lenguaje de todos los días. En un campo más amplio, la pobreza, por ejemplo, no es un problema: es un "costo" social, al igual que la corrupción.

Cabe distinguir qué es lo que predomina dentro de lo económico. Es en principio la ley del valor, es decir, el intercambio de equivalentes en tiempo de trabajo, lo que seguramente contribuya a explicar algunas cosas como el uso del tiempo en los países desarrollados, donde se regula más fácilmente lo socialmente necesario, dado que está unificado el mercado interno (nacional). Este mismo "socialmente necesario", que en el intercambio implica la igualdad, la conmensurabilidad, la "forma común" y el reconocimiento entre equivalentes (Marx, 2018a: 59, 73), al menos en abstracto, seguramente es más difícil de normar en un país socioeconómicamente muy heterogéneo, sin generalización de la "medida común":[5] la puntualidad, por ejemplo, tal vez no

[5] Baste recordar tal vez cómo se regatea en un mercado latinoamericano, midiendo distintos "usos" (posición social, color de piel, vestimenta...), mientras que es imposible

sea asunto tan cultural como más bien expresión de igualdad en el intercambio de "tiempo" entre las personas. No es todo, puesto que en el capitalismo el tiempo es oro (*time is money*). El predominio de lo económico, más allá de su forma de instalarse a partir de la propagación y generalización de la ley del valor a distintas esferas de la vida social (Amin, 1997: 48), que por lo demás debería limitar el fraude (si efectivamente se intercambian equivalentes), no impide ciertas creencias, para llamarlas así: la creencia de que la racionalidad es la del empresario, es decir, para todo individuo, la búsqueda del máximo beneficio al menor costo. No se trata más que de la búsqueda de la mayor ganancia posible, *leitmotiv* del sistema capitalista. En su momento, el padre fundador del utilitarismo, Jeremy Bentham, se encargó en el siglo XIX de traducirlo al terreno de la psique: la búsqueda del máximo placer con el menor dolor. En el fondo, como lo han demostrado diversos autores, desde Amartya Sen (1986) hasta Adela Cortina (2013), no se trataría sino de la justificación de un egoísmo que no forzosamente rige y uniformiza las conductas humanas, aunque llegue a ser de lo más frecuente en el capitalismo, y más en el actual, según llegaron a explicarlo Cornelius Castoriadis y Christopher Lasch (2012), partiendo de que la fragmentación del mundo obrero había debilitado socialmente la creencia en la solidaridad.

El utilitarismo no excluye la instrumentalización del otro, apoyada en el cálculo; no está de más decir que éste no es la Razón con mayúscula, y está en cambio más cerca de la razón instrumental. Si el otro es objeto de cálculo, se busca en él, conociendo sus "datos", lo que sirva para la ganancia propia (lo que se puede obtener de él) al menor costo, es decir, dando ("perdiendo") lo menos posible. El capitalismo no es un mundo de sacrificio o abnegación, ni de sufrimientos prolon-

---

en el mundo desarrollado. El poder soberano de Foucault, ya se verá, llega a castigar "sin medida común" con el delito cometido, como ocurre con el hacendado mexicano de la película de Sergei Eisenstein *¡Que viva México!*: la afrenta al patrón se paga no sólo con la vida, sino también con el suplicio de hundir en la tierra al peón para que caballos a galope pasen sobre la cabeza de aquél.

gados. Puede desconocer a quien no consiga explotar, si "explotar" es crear las condiciones de obtener una ganancia para sí, y ser entonces indiferente a otras dimensiones de la vida social y humana en general. Por momentos, pareciera que todo se reduce a: "¿qué gano yo, y en cuánto me va a salir?". Aun así, no quisiéramos dejar de ver ambos aspectos: el de la ganancia, ciertamente, que en la medida en que instrumentaliza, "usa" o manipula, no deja de implicar dominación, a partir, como ya se ha dicho, de "datos" o de "información" dados, pero también el de la igualdad implícita en la ley del valor, lo que supone el respeto de la igualdad formal entre las personas, del contrato, del "acto voluntario en común" (Marx, 2018a: 103), algo que no está en sistemas anteriores, que tienden de entrada al trato mediado por las jerarquías, y por ende desigual.

Dentro del sistema capitalista, el dueño de los medios de producción y el de la fuerza de trabajo son formalmente libres, lo que probablemente contribuya a explicar la fascinación por los derechos y las libertades. Además, son iguales en esa libertad: el capitalista es libre de invertir o no y, teóricamente al menos, el trabajador también es libre de escoger a quién vender su fuerza de trabajo, lo que contribuye a los reclamos de todas las igualdades en libertad, a reserva de con qué puedan mezclarse en países subdesarrollados: por ejemplo, la creencia errónea de que cualquiera es libre de "hacer lo que le dé la gana", al grado de saltarse los semáforos en rojo o asuntos por el estilo. No: el capitalismo consagra una igualdad jurídica —no de "las ganas"— que ha hecho que los sistemas judiciales de los países desarrollados hayan sido largamente envidiados en el Sur, donde el punto de partida es en cambio la desigualdad y la ausencia de igualdad y libertad formal, por lo que los sistemas judiciales no suelen funcionar.

La igualdad explicada aquí probablemente no sea ajena al asunto ya mencionado de la ley del valor. Lo que queda opacado es el contenido real más allá de la igualdad mencionada. Ya en el plano de la producción, la igualdad no es tal, puesto que uno se lleva la ganancia (trabajo impago) y el otro un salario, y no hay intercambio de equivalentes, en el sentido de que no se le paga al trabajador todo su trabajo.

Se trata, insistamos, de explotación, pero no de robo o despojo, máxime si las condiciones de este proceso de trabajo suelen estar fijadas por contrato. Además de tener lugar entre jurídicamente iguales en su libertad, formalmente al menos, las relaciones entre las personas en el capitalismo están fuertemente marcadas por su carácter contractual, que fija reglas, en contraste con las relaciones interpersonales en el mundo subdesarrollado, que dan justamente la impresión —aunque no se trata más que de eso— de carecer de reglas claras, de surgir de la espontaneidad y de ser incluso "a capricho" o arbitrarias (el capricho es "la voluntad sin reglas"), en la medida en que la arbitrariedad se define a su vez como una forma de actuar ajena a la razón y a la lógica, pero también como abuso de autoridad.

El contrato tiene implicaciones también para la palabra, incluso a un grado que pueda parecer exasperante a un habitante del mundo subdesarrollado, que creerá tal vez que son "manías": ser metódico en Alemania, puntual en Gran Bretaña, cortés en Francia, fanático de los protocolos en Estados Unidos y cruzar la calle en el lugar señalado... Digamos de entrada que lo anterior no quiere decir que el mundo subdesarrollado distinto del occidental o japonés sea el desorden carente por completo de lo que podríamos llamar para simplificar "códigos": por algo un ensayista como el sudcoreano instalado en Alemania, Byung-Chul Han (2020), deplora la desaparición de los rituales, que pueden llegar a ser particularmente fuertes en países sacramentales como los latinoamericanos... que dan al mismo tiempo la apariencia del desorden más completo.

No está excluido que el intercambio de equivalentes, al menos formal, y el carácter contractual ya mencionado tengan relación con el don del antropólogo Marcel Mauss, quien lo encuentra en sociedades primitivas, pero de quien se ha dicho también que tal vez llegue a proyectar sobre ellas rasgos de la sociedad francesa moderna, si bien no se trata en principio del contrato (Caillé y Grésy, 2014: 19). En el don se trata de la "triple obligación" de saber dar-saber recibir-saber devolver (*Ibid.*), algo que hoy, para autores como Alain Caillé y Jean-Edouard Grésy (2014: 11), cierto tipo de capitalismo parece haber

puesto en cuestión, para privilegiar el ignorar-agarrar (tomar)-rechazar-guardar, que bien visto, agreguemos, no sería sino la búsqueda de la ganancia sin el menor costo. Al respecto, podría decirse que el autor ecuatoriano Bolívar Echeverría (2008) dejó pistas interesantes en uno de sus últimos textos, *La americanización de la modernidad*, poco mencionado. Se esté o no de acuerdo con las tesis del autor sobre el *ethos* barroco de América Latina, o incluso con la manera de Boaventura de Sousa Santos (2015: 241-261) de recoger esta problemática en busca de alguna "epistemología del Sur", consideramos que Echeverría tiene el mérito de no reducirlo todo a una crítica de un "eurocentrismo" del que no habla.

Echeverría (2011: 263) prefiere distinguir dos líneas de advenimiento de la modernidad, una "europea" y otra "norteamericana" a partir del siglo XVII, sin que la segunda sea simple prolongación de la primera; la "norteamericana" encuentra en parte su origen en el noroeste de Europa, por lo que hay por lo menos dos Europas, se esté o no de acuerdo con dividirlas en "católica" y "protestante", en la medida en que no sería sencillo saber qué hacer con un caso "intermedio" como el de Francia, o con las sociedades de Europa Oriental y Rusia, o incluso con Alemania. No se trata ni de una sola modernidad, ni de una sola Europa.

Para Echeverría (2011: 265), lo que distingue a la versión "norteamericana" es la cuasi inexistencia de formas anteriores (precapitalistas, digamos, aunque hay que exceptuar el esclavismo en el sur) y la existencia casi pura de la "forma de valor", al grado que se confunde con el valor de uso: el uso es la ganancia que se puede obtener de lo que sea. Dicho de otra manera, termina por no importar demasiado aquél o, si se quiere, se confunde necesidad o satisfacción de necesidades —utilidad— con ganancia (para decirlo en términos de Echeverría, con la "autovalorización del valor"): sólo es útil lo que reporta un beneficio. El valor de uso que no sirve para la "forma de valor" no cuenta. Podría decirse que no cuenta entonces lo que no permite "hacer dinero", aunque consideramos que se trata de lograr una ganancia, real o con apariencia de tal. De acuerdo con este autor, es lo que habría

ido penetrando en el noroeste de Europa, y lo cierto es que pareciera ser lo que se tiende a rechazar, en determinados espacios al menos, en el mundo subdesarrollado donde aún habría resquicios para alguna "forma natural". La "equivalencia" es en todo caso muy formal y protocolaria en el mundo norteamericano, donde aflora con mayor violencia el contenido real de la dominación, aunque bajo formas que no dejan de ser absurdas: no la lucha contra la enajenación economicista, sino el bombazo en un edificio público (Oklahoma City), la autoaniquilación de una secta (Waco) o el típico estudiante que llega a la escuela para balear o ametrallar lo que encuentre a su paso. Si las formas de poder son distintas según los países, las de violencia también.

Echeverría detecta el siglo XX como "siglo americano", sobre todo a partir de la segunda posguerra (lo que podría dejar pensar todavía en cierta duración de la hegemonía norteamericana en el siglo XXI), y muestra como el progreso de esta "norteamericanización" es también el del capitalismo. Falta por decir que, a partir de la crisis al final de la segunda posguerra, y en particular con el quiebre del sistema de Bretton Woods en 1971, se trata también y progresivamente de un capitalismo cada vez más financierizado y en esta medida alejado del mundo productivo y también creador, si no se trata de "producir por producir", sino también de trabajo, que no es el del *animal laborans* de Hannah Arendt (2005), sino también el de la posibilidad de interacción entre el sujeto y su objeto de trabajo para la transformación de ambos y de la naturaleza. Desde este punto de vista, el alejamiento del trabajo y, hasta cierto punto, del mundo de la necesidad (si bien Marx anhelaba el paso del "reino de la necesidad al reino de la libertad"), podría plantear serios problemas para la sobrevivencia del don descrito por Mauss. Justamente en este contexto se explicaría entonces un tipo de relación interpersonal, muy "norteamericanizado", que llevaría al extremo la instrumentalización o manipulación descrita más arriba: no habría más contacto que el que, por decirlo de algún modo, asegure la "toma de utilidades" (el lenguaje es expresamente de las finanzas, bursátil) sobre el otro si la ocasión se presenta, y no más, nótese que sin mayor intercambio de por medio; no lo hay en la

descripción que hacen Caillé y Grésy (2014: 104-105) del fenómeno del "agarrar", en el cual "[...] tomar sin reconocer los dones es asimilable a la explotación"; digamos que en todo caso a capturar parte del plusvalor por nada. Lo que puede parecer como un signo normal de adaptación a los tiempos no dejaría de plantear un problema serio de poder y de violencia, en la medida en que este nuevo proceder ya no crearía o reproduciría sociedad. En los términos de Echeverría, ni siquiera sería ya mayormente atento al valor de uso necesario como soporte para la "forma de valor", sino que, en los más distintos sentidos, no se preocuparía más que de "valorizarse" ("ser visibilizado", "reconocido", etcétera...) al margen de la relación con el trabajo, la creación y el intercambio, sin plantearse tampoco mayores problemas de distribución (aunque sí de "circulación", probablemente, para una rotación más rápida de todo). No sería demasiado extraña la idea de más de uno de "saber cotizarse" o de calcular "cómo están sus bonos". Para Echeverría (2011: 273), el mundo "norteamericano" sería el de la "renta de la tecnología" antes que de la antigua "renta de la tierra", pero ese "agarrar" no sería entonces más que colocarse en la posición de captar renta... ya se dijo, sin la menor relación con el valor de uso o la "forma natural", ni con el mérito en el trabajo.

Este tema sería de importancia en el mundo subdesarrollado, en el cual, al decir de Samir Amin (1974: 175-176), la renta es la forma predominante de ingreso, y no la ganancia. Pese a su aparente mayor cercanía con la "forma natural" de Echeverría, dicho mundo, como ocurre con el latinoamericano, tendría ya experiencia de larga data —para bien y para mal— con el predominio de la renta, por la importancia añeja de la renta de la tierra como medio de hacerse valer no por el trabajo o la producción, sino por una "posición" no ajena a la posibilidad de extorsionar (en una forma retorcida de lo que algunos han llamado "competencia por la renta"). Es sobre este antecedente que se montaría el problema de la *rent seeking* actual.

No está de más señalar que, en el mundo subdesarrollado, más de una forma de percepción de dinero puede aparecer más como renta que como salario: no sólo en el poderoso funcionario que aprovecha

un monopolio gubernamental para obtener determinado tipo de ventajas, pongamos por caso en adjudicaciones o licitaciones, tema abordado por Fernando Calderón y Manuel Castells (2019) a propósito de la corrupción, sino también en el caso, probablemente no tan justificable por la pobreza, del franelero o el "viene-viene"... incluso delante de un hospital. No recibe un salario, pero tampoco puede decirse realmente que viva de la caridad: extorsiona con un bloqueo y una posición de monopolio e intermediación. El asunto puede extenderse muy dentro de una sociedad subdesarrollada que no tiene cómo asegurar a la mayoría empleos formales: desde el que controla o busca controlar una ruta de tránsito de droga, incluso con ayuda gubernamental (sucedió en México bajo el gobierno de Felipe Calderón), hasta el que cobra el llamado "derecho de piso" desde el comercio hasta un lugar de enseñanza. El hecho es que se detecta ya aquí una forma de ejercicio del poder y de violencia —no es difícil que alguien al volante se sienta zarandeado por un franelero— que permea distintos grupos sociales, desde los "necesitados" hasta los "acomodados". En estas circunstancias puede formarse una segunda naturaleza: la que cuida de no mostrarse en situación de necesidad, y la que se asegura de poner al otro en esta posición, para sacar ventaja y asegurarse siempre de esta "condición favorable",[6] así se envuelva la trama de fuerza con todos los sentimientos del mundo.

No se trata entonces de un fenómeno económico, sino de coerción extraeconómica. En un mundo subdesarrollado como el latinoamericano no siempre se impone ni se ha impuesto "la economía", aunque la "enajenación economicista" haya ganado terreno, al igual que el comportamiento *catch as can* ("agarra lo que puedas"). En el mundo precapitalista, se impone a la economía la dimensión política-ideológica-metafísica, para seguir a Amin (1997: 4-5). Que en el capitalismo se imponga la esfera económica, tema también tratado a su manera por Karl Polanyi (1989: 306-316), hablando de un hipotético "mercado

[6] RAE: 1150.

autorregulado", no implica que deba hacerse una lectura también economicista de este sistema, y en este mismo sentido, determinista: a lo sumo, el ser determinante "en última instancia" no es el económico, sino el social —"el ser social"—, algo que dista mucho de reducirse a la economía, y que empieza por el trabajo y las formas de propiedad, que tienen dimensiones múltiples.

Lo dicho hasta aquí nos habrá permitido entrever que las formas de poder y violencia no son las mismas en todas las sociedades, y que hay manera de buscar explicaciones no estereotipadas. Por lo pronto, hemos detectado la fuerza de la extorsión en algunas sociedades latinoamericanas (es el primero de los delitos en México). De igual manera, hemos esbozado la diferencia entre sociedades en las cuales los vínculos contractuales son fuertes y otras en las que no lo son. No se trata sólo de derechos, sino también de obligaciones y de un espacio interpersonal que compele recíprocamente. Si se encuentra en tela de juicio en el capitalismo financierizado, lo está también en sociedades en las cuales tiende a imperar la búsqueda de rentas sobre el intercambio de equivalentes. En el primer caso, el intercambio está reemplazado por la posición que se logra en la distribución del excedente: hay que saber "colocarse". En esta misma perspectiva, es posible decir que, si bien permite entenderlas, el trabajo y sus formas no son forzosamente el valor predominante de las sociedades existentes hasta ahora, si bien cuenta —y mucho— en el comienzo del capitalismo, lo que se refleja en clásicos como Adam Smith o David Ricardo. En el límite, a diferencia de estos autores, para quienes es el trabajo el que crea riqueza, el capitalismo, no estático, evoluciona hacia la creencia predominante de que es la inversión la que la crea, bajo el supuesto de que sin esta última no hay empleo y, por ende, tampoco ingresos; no se genera riqueza, pero tampoco consumo. La riqueza depende supuestamente del empresario.

Lo que planteamos en nuestro texto no deja de representar un desafío para tesis establecidas en las ciencias sociales latinoamericanas, aunque ya se ha dicho que no se espera alguna conclusión política, ya que no es el papel de la investigación. Pese a que se entra en contra-

dicción con dichas tesis, en particular sobre el problema de la periodización de la Historia latinoamericana, el trabajo que presentamos es también fruto y parte de lo que ha sido a través del tiempo un debate colectivo, aun cuando se haya querido omitir con alguna frecuencia las discrepancias, por motivos políticos o de argumento de autoridad. Ya hemos destacado más arriba el papel de las prisas políticas, cuando no de ciertas formas de poder, pero no es lo que debiera regir el trabajo de investigación. Nuestro trabajo parte de lo desconocido, en la medida en que lo hace más de una laguna teórica sobre la Historia latinoamericana.

No quisiéramos dejar de señalar de entrada algunas cosas más, además del hecho, en muy gran medida sorprendente, de que no se haya tomado mayormente en cuenta el problema de la renta de la tierra en América Latina. Hay otros hechos más que son incontrovertibles: no se puede hablar de capitalismo sin moneda, y ésta, como lo demostrara Ruggiero Romano (2004: 397-401), se encuentra ausente de la historia colonial latinoamericana, salvo en ciertos grandes circuitos comerciales. Por su parte, Marcello Carmagnani (2008: 260) se ha encargado de recordar que no hay moneda en buena parte de la economía latinoamericana hasta principios del siglo XX. Pese a la inserción de las economías latinoamericanas en el intercambio exterior (es un decir, puesto que durante la colonia no hay Estados nacionales latinoamericanos, sino partes de un gran imperio), no hay, hacia el interior, penetración sino muy excepcional del capitalismo, y entonces hay que plantearse otra forma de concebir las cosas. De la misma manera, partimos de la consideración de que no hay mercado mundial: en primer lugar, los vínculos coloniales de América Latina, piratería aparte, son con dos metrópolis, España y Portugal, de las que sería atrevido decir que son capitalistas en el momento del Descubrimiento de América y después, durante tres siglos; en segundo lugar, a partir de las Independencias se inicia un siglo de presencia británica, antes de que América Latina tienda a orientarse hacia Estados Unidos. Si estamos ante la presencia, ahora sí, de relaciones internacionales, no existe una moneda mundial (pongamos por caso, del tipo del Bancor

que hubiera querido el británico John Maynard Keynes en los acuerdos de Bretton Woods en 1944), sino la moneda de un país en particular, el dólar estadounidense, convertida en principal divisa internacional. De la misma manera en que se requiere de precaución al caracterizar hacia adentro las economías latinoamericanas, es necesaria para no perderse en algo "global" o "mundial". Dicho lo anterior, resulta sorprendente que no haya en América Latina, salvo excepciones, críticas a lo que podría ser llamado "americanocentrismo". Es por lo demás con frecuencia desde la capacidad de Estados Unidos para "reciclar" en buena medida el pensamiento del Sur que éste se busca a sí mismo, ignorando a veces, también hay que decirlo, la historia propia de las ciencias sociales estadounidenses.

# Primera parte

## Una digresión que sigue siendo necesaria

Una de las mayores dificultades para caracterizar el ejercicio del poder y la violencia en las sociedades latinoamericanas remite a lo que es, a nuestro juicio, una falla teórica de base. Con la Conquista, pero también durante la Colonia, los españoles y los portugueses no trajeron al mundo americano el capitalismo, simplemente porque no podían traer lo que no conocían en las metrópolis. Otra cosa es el hecho de que, en Europa Occidental, allende España y Portugal, haya habido centros que se beneficiaron de la extracción de recursos (metales preciosos en particular) de América para una incipiente acumulación de capital. Enrique Semo (2019: 146-147) ha demostrado que las metrópolis de América tenían lo que podría ser llamado una "variante" del feudalismo, el régimen señorial, aunque justo es decir que el tema se debate todavía en España (Arroyo Martín, 2018) y no queda plenamente resuelto por el propio Semo. A lo sumo podría hablarse para América de "colonialismo mercantil" (Semo, 2019: 169). Pedro Andrés Porras Arboledas resume así el problema para Castilla: al darse el contrato de feudo sólo de manera testimonial:

> [...] los señores no se hicieron independientes del rey ni cuajó una pirámide feudal digna de tal nombre; además, el vasallaje solía ser temporal. En realidad, el ambiente creado por la reconquista no era el más propicio para el desarrollo del feudalismo en Castilla, León, Aragón o Navarra, reinos que quedaron a la mitad del camino en esa evolución. En la actualidad, para todos estos territorios se prefiere hablar de "régimen señorial", refiriéndose no sólo a las relaciones entre señor y campesinos sino alu-

> diendo, más bien, a lo que de otro modo hubiésemos llamado "régimen feudal" (Porras Arboledas, 2003: 42).

La llegada a las metrópolis de cuantiosos recursos americanos no propició ningún despegue al capitalismo. Justamente por no saber de acumulación, las metrópolis terminaron arruinándose con los recursos americanos. En rigor, ni siquiera pudieron pasar por una fase mercantilista, a diferencia de Holanda, Inglaterra y Francia. Aunque el tema ha estado sujeto a debate, es posible afirmar para España y Portugal que el Estado absolutista no fue de grandes adelantos capitalistas, sino incluso de refeudalización (Anderson, 2016). Simplemente, la riqueza de las Américas se gastó (en vez de invertirse), con una mentalidad de renta, cuando no se dilapidó o se desperdició, dicho esto desde un punto de vista capitalista. La renta está asociada al gasto. Así las cosas, no hubo idea de acumulación que permeara la representación del poder.

El gasto llega a la disipación. A diferencia de familias ricas de otras latitudes, es conocido cómo, en América Latina, aunque en algunos casos perduraran los apellidos, la fortuna se dilapidaba en pocas generaciones, si no en una, asunto que por cierto la Corona española trataba de remediar con el mayorazgo. Hasta la fecha, la canción puede mostrar en América Latina esta visión no acumulativa de la vida, con la creencia de que "la vida es la ruleta", por ejemplo. El espacio no deja de dar indicios de lo mismo, por superposición o yuxtaposición; la creencia en un tiempo circular no es rara, ni cierta afición por autores que postulan algún "eterno retorno". En casos límite, puede haber también la omisión de la necesidad que tiene una sociedad de reproducirse y de acumular: de ahí la creencia frecuente de que "todo ha sido siempre lo mismo".

Es entonces necesario seguir con el deslinde en otro nivel. A pesar de ser muy ilustrativo sobre la Conquista y de ir eficazmente contra sus mitos, un libro como el de Semo (2019: 195-204) abre dudas sobre el significado de la misma Conquista al inmiscuir en la metrópoli un "capitalismo temprano" que es en realidad inexistente, al me-

nos en España y Portugal, que no representan a "los europeos" todos. El capitalismo no aparece en Europa y apenas en su fase mercantilista sino hasta el siglo XVII, cuando el imperio español comienza a decaer. No deja de resultar curioso que los autores que más han insistido en que a partir del Descubrimiento y la Conquista de América se abre paso el capitalismo lo desmientan en sus propias páginas. Sergio Bagú (1993: 41) señala indirectamente que, en el año en que cae Tenochtitlán (1521), el capital comercial en España no está en manos de españoles, sino de extranjeros, y en 1531 será la ciudad de Amberes la que se convierta en centro financiero del mundo europeo, con la primera Bolsa (1993: 43). Semo (2019: 246-252) hace de entrada constataciones similares, al punto de hablar de "España: las Indias de Europa", constatando que en el siglo XVI el comercio español está en manos de genoveses y alemanes (son en realidad los "Fúcares y Belsares", Fugger y Welser, y ricos de Augsburgo), y en el siglo XVII, de franceses. Sin siquiera mercado interno unificado, España está en una flagrante situación que se llamaría hoy de "subdesarrollo", que por lo demás no hará más que agravarse. Bagú (1992: 76, 81, 86, 91) no deja de mostrar el carácter que llama "feudal" de la metrópoli y que se reproduce en América en la medida en que se hacen fuertes los "señores locales". Es así con los Austrias y con los Borbones: el capital comercial y las finanzas seguirán en manos extranjeras (1992: 48-49). Con Carlos III, las transacciones comerciales de Cádiz están en manos de franceses (1992: 129). Dos cosas extrañan: que se quiera hablar de "capitalismo colonial", como lo hace Bagú, y que no parezca notarse cierto parecido entre lo que le ocurre a la metrópoli y lo que le ocurrirá luego con frecuencia a la periferia, para hablar de lo que Amin (1997: 56) llamó "milagros sin futuro". Lo llamativo de la situación, que tal vez tampoco sea ajena al mundo latinoamericano, es que se mantenga el sentimiento de grandeza —hábito del mito, después de todo— en medio de la decadencia prolongada.

En las condiciones descritas, no puede leerse retrospectivamente la historia colonial e incluso independiente de América Latina a partir de una inserción en la esfera de la circulación capitalista que pudie-

ra crear capitalismo interno, incluso si, por ejemplo, ocasionalmente se paga en moneda, por ejemplo, en las minas. El problema de investigación sigue siendo complicado, en la medida en que hay que preguntarse no por las reglas de un capitalismo archiconocido, sino por la yuxtaposición de una sociedad que Bagú llama "feudal" y Semo "señorial", y los restos muy diferenciados de las sociedades prehispánicas, que se adaptan o no, y de manera bastante diversa, a la intrusión española y portuguesa. Cabe inclinarse por la opción de un "régimen señorial", para tomar en consideración el debate sobre el tema en España, pero además hay ciertamente que completar el cuadro americano con los esclavos negros. Pese a los corsarios, fueron las sociedades española y portuguesa, no la francesa, la inglesa o la holandesa, las que se "enseñorearon" en América Latina (si se hace excepción de Haití). Ni siquiera fueron toda España ni todo Portugal que llegaron a yuxtaponer o imponer su poder en América, sino regiones específicas de la península ibérica (reinos).

No todas las sociedades indígenas resultan vencidas, ni resisten; algunas se acomodan. Solange Alberro (2019: 175) ha demostrado cómo, a costa de los macehuales, caciques indígenas alcanzan andando el tiempo a adaptarse y convertirse en una nueva nobleza, al fungir como intermediarios y ganarse los favores de los alcaldes mayores españoles: no todo es resistencia ni hecatombe, y desde el principio hay, además de alianzas de grupos enteros con los españoles, grupos a la larga sojuzgados que de todos modos emparentan a sus mujeres nobles con los conquistadores. También hubo quienes se vieron recompensados por su colaboración con los españoles en las campañas militares emprendidas al sur y al norte de la Nueva España.

Entre caciques indígenas y alcaldes mayores españoles se reparten lo extraído de los macehuales. Explica la autora refiriéndose a la Nueva España: "[...] los gobernadores indígenas —caciques, principales, gobernadores— eran a menudo acusados de 'robar', y [...] el término 'corrupción' no aparece en las críticas que se les hacían" (Alberro, 2010: 165). Para un cronista como Alonso de Zorita:

> [...] los nobles hechizos, cuyo nombramiento se debía por lo general a los españoles que los imponían, para su conveniencia unos, haciendo trampas en las elecciones otros, etc., conscientes de haber usurpado los cargos superiores y temiendo que a su vez fuesen pronto sustituidos por otros de su misma calaña, se apresuraban a robar lo más posible, aprovechando su periodo de gobierno, que sabían limitado e incluso frágil cuando no amenazado (Alberro, 2019: 165-166).

"El reparto forzoso de mercancías o de dinero fue un mecanismo poderoso para que los españoles, alcaldes mayores, a menudo en contubernio con los gobernadores indígenas, extrajeran de los indios productos y trabajo a bajo o muy bajo costo, forzándolos, asimismo, a entrar a la economía de mercado" (Alberro, 2019: 60). A partir del siglo XVII se volvió difícil distinguir a los verdaderos nobles indígenas de los "postizos". Llegaba a ocurrir que "[...] los españoles eran quienes quitaban a los caciques legítimos para sustituirlos con advenedizos, con el fin de obtener tributos más jugosos y de contar con cómplices entre los nuevos e ilegítimos caciques" (2019: 76). Contra lo decidido por las autoridades españolas, caciques y alcaldes mayores fijaban montos de tributos de tal modo —con un tercio más— que pudieran llevarse su propia parte (2019: 169), y se coludían para los repartos forzosos de trabajo, mercancías, animales, etcétera (2019: 168).

También emparentaron grupos como los tlaxcaltecas para sellar la alianza política con los españoles, por lo que no podría negarse que algunos grupos originarios supieron servirse de aquéllos. Por su parte, Pilar Regueiro Suárez y Margarita Cossich Vielman (2021: 285) dan cuenta de la existencia colonial de caciques mujeres, indígenas, que no estuvieron exentas de privilegios, pues eran descendientes de nobles: obtuvieron posiciones políticas locales, de intermediación, junto a la exención de tributos, goce de pagos por parte de la Corona y uso de escudos de armas, por ejemplo. Las mismas autoras recuerdan por lo demás la muerte de numerosas concubinas indígenas en la retirada de Cortés de Tenochtitlan (2021: 269). Es por mucho tiempo este "abigarramiento" —que conjuga pactos y violencia—, que no

tiene mayor cosa que ver con el capitalismo, más allá de la esfera de la circulación, el que se impone durante la Colonia en América Latina. Y aquí está presente la pirámide de intermediarios indígenas nada inocentes: "Si bien el cacique/principal/gobernador ejercía oficialmente el poder más alto, lo rodeaba una verdadera y pletórica burocracia, encargada de cada aspecto de la vida comunitaria [...] La lista [...] es muy larga: alcaldes ordinarios, regidores, alguaciles, topiles, fiscales, maestros —de niñas, de capilla, de escuela, de música—, calpixques, mayordomos, tequitlatos, mandones, capitanes, merinos, escribanos, cantores" (Alberro, 2019: 53), que por lo demás pueden mediar aprovechando que conocen el idioma español.

> Todos tenían, en proporciones variables, poderes sobre sus semejantes, a los que vigilaban, castigaban, favorecían y utilizaban según les convenía. Todos, en grados variables también, gozaban de esos poderes y el simple hecho de que eran a menudo bilingües y dotados de algunos otros conocimientos, siquiera rudimentarios, los convertía *ipso facto* en agentes de la administración comunitaria. No lo dudemos: estas cohortes de oficiales, desde los más humildes hasta los más encumbrados —como los gobernadores, regidores, escribanos y fiscales— constituían un sector dominante en relación con los simples indios del común. Al participar de la administración de la comunidad tenían acceso al conocimiento y el manejo de sus asuntos generales, a sus relaciones con la esfera española —tanto económica, como civil y religiosa— y estaban también en situación de establecer relaciones con otros oficiales con quienes ellos, sus hijos y parientes podían emparentar y acrecentar su peso e influencia en círculos más amplios (Alberro, 2019: 54).

Para la autora, aquí se encuentra un antecedente de lo que serán los futuros funcionarios municipales (Alberro, 2019: 55). Si se trata de intermediación, es a partir de la "posición", y no del trabajo, que se participa en la distribución del excedente y que una parte de la población indígena se hace de su renta.

Se recrimina a quien compraba esclavos negros africanos, pero suele olvidarse que no siempre eran capturados y alguien los vendía: la trata de esclavos existía en África practicada por algunas tribus africanas y por los árabes. Así, primero los árabes, que practicaron la esclavitud de negros por siglos, y luego "los europeos" se aprovecharon de las rivalidades entre tribus africanas para comerciar con esclavos. Ya en América, con los españoles, no faltaron esclavos negros en las expediciones de los conquistadores, fungiendo como capataces, hombres de confianza y guardias contra la mayoría india, desde antes de que se trajeran aquéllos por la disminución de la mano de obra indígena.

En distintos lugares de América no faltó el cimarronaje. Curiosamente, en un lugar como la costa de Esmeraldas, en el actual Ecuador, fueron cimarrones quienes sometieron a grupos indígenas aguerridos contra los españoles. En un ir y venir de alianzas con los indígenas se creó una "república de zambos". Pese al acercamiento con las autoridades españolas, el "reino" mantuvo su autonomía, mientras tuviera la fe católica. Otros cimarrones llegaron más tarde.

De acuerdo con Semo (2019: 282), los esclavos negros, a diferencia de los indios, se adaptaban bien a ciertos trabajos como los de las plantaciones, en la medida en que en África se practicaba la agricultura. Los negros traídos de ese continente llegaron a trabajar en las minas. Pese a su condición más baja que la del indígena, la población negra llegó a colocarse en lo que era cierta forma de lujo: era bien visto tener algunos esclavos para el servicio doméstico, y abría eventualmente a los negros el camino de la manumisión, luego de haber dedicado su vida a criar hijos de encomenderos, por ejemplo. En un lugar como el futuro Uruguay, abundaban los cocineros, lavanderos y sirvientes negros por comparación con los blancos todavía a mediados del siglo XIX, terminada la Colonia. Así las cosas, las condiciones de los esclavos no fueron las mismas en toda América Latina, y la libertad podía alcanzarse por el trabajo doméstico que no implicaba lucha contra el amo. Otra cosa fue el mundo de las plantaciones, de las Antillas a Brasil, considerando que la manumisión llegó más tarde, salvo en Haití.

Debe notarse esa posibilidad de manumisión por servicio doméstico: si llegaba el reconocimiento del amo al esclavo, era por lealtad de toda la vida y devoción a familias acomodadas de españoles, antes que por lucha. Dicho de otro modo, era una libertad magnánima decidida por la voluntad del amo. No queda claro, a propósito de Haití, qué podía representar en su momento la liberación de los esclavos para alguna "modernidad": en este territorio la había iniciado un sacerdote vudú o *houngan* de origen jamaiquino, Dutty Boukman. Los franceses que lo capturaron no tenían creencias mágicas, pero sí estaban anclados todavía en creencias antiguas: el cuerpo de Boukman fue quemado y su cabeza fue exhibida en una pica en Cabo Haitiano en 1791, para que no hubiera duda de que no era invulnerable, pese a haber bebido sangre de un cerdo negro.

La América Latina colonial no es así contemporánea del capitalismo naciente en Europa. El liberalismo en algunas partes de Europa es, por lo demás, de finales del siglo XVIII, como Adam Smith, y como el despegue de la Revolución Industrial. Si los mercantilistas llegan a hacerse casi doctrina en parte de Europa Occidental, no es así de ninguna manera en España ni en Portugal, que no dan un Petty, un Mun, un Malynes o un Davenant. En su conservadurismo, España se encarga de ahogar —no sin brutalidad— cualquier germen de capitalismo que pueda surgir desde abajo. Si alguna industria textil podía surgir, es ahorcada con el embate guerrero contra la rebelión de los Comuneros (1520-1522) desde el siglo XVI (Bagú, 1992: 48-49), para que luego se siga imponiendo la Mesta ganadera, enseñoreada ni más ni menos que hasta 1836. Dicho de otra manera, el comienzo de la Conquista de América coincide prácticamente con el ahorcamiento de cualquier posibilidad de aparición de un capitalismo "desde abajo" en germen en la metrópoli.

Es el caso, pues, de pensar que la metrópoli ibérica trajo a América un sistema "feudal", como escogiera llamarlo Marcello Carmagnani (1980), y luego el esclavismo. Igual puede aquél ser llamado régimen "señorial", para considerar los debates hasta la actualidad sobre el carácter de la Edad Media ibérica. Como sea, al sistema "feudal" puede

añadirse el esclavista. Si bien distintos autores coinciden en que el mundo prehispánico —entre el despótico-tributario y el de las comunidades primitivas— difícilmente consigue sobrevivir a la Conquista y la rápida hecatombe demográfica, en muchos lugares de América Latina persiste hasta hoy, aunque quepa recordar que no en su forma primigenia, sino con frecuencia en la forma en que lo moldearon los españoles, respetando a veces su autonomía, o hasta grados como el de la experiencia jesuita con los guaraníes en el Paraguay, país que habla tanto guaraní como español.

Se mezclaron, pues, una sociedad señorial, una esclavista y sociedades prehispánicas muy diversas, que iban desde lo más primitivo y comunitario (comunidades arcaicas basadas en el parentesco) hasta las grandes civilizaciones despótico-tributarias, algo que también ha mostrado en toda su riqueza el texto de Semo referido (2019: 73-133). Estas sociedades podían tener sus leyendas (Popol Vuh, Quetzalcoátl, Viracocha…), que no son exactamente mitos, y tener además formas de representación del mundo desde animistas hasta mágicas; la magia busca por medios naturales (actos o palabras) efectos "contrarios a las leyes naturales", pero también el encanto o el hechizo,[7] la atracción

[7] De acuerdo con la definición de la RAE (960), lo mágico es lo "maravilloso". A reserva de lo que se explica más adelante sobre el catolicismo traído por los españoles, entre los indígenas, por lo demás con grupos con muy diversos grados de desenvolvimiento y organización al momento de la Conquista, no siempre se trata de religión en el sentido de fe, sino más bien de magia y, también, de superstición. La diferencia resulta en el hecho de que los españoles condenen la idolatría y los sacrificios humanos como ofrendas para atraerse el beneplácito y el favor de los dioses. Una cosa es tener fe en que lloverá. Otra, encontrar presagios de que lloverá, lo que por lo demás no excluye cierta sabiduría. Poco antes de la llegada de Cortés, una mujer azteca presagia el fin. Moctezuma no tiene fe en nada, sino que cree de tal modo que puede ser engañado, mientras que el hombre de fe español sabe en qué consiste, puesto que introduce el engaño. Contra una creencia común, no es propio del indígena, que cree en cambio a la manera que tan bien retrata, por ejemplo, el escritor chiapaneco Eraclio Zepeda en *Benzulul*: en vez de tener fe en el patrón, el indígena cree que quedará investido de poder si tiene el mismo nombre que aquél. No puede decirse que se tenga fe en Estados Unidos, pero puede creerse en cierta suerte que traiga llamar al hijo Kevin, Brian o Jonathan y a la hija, Pamela. Lo particular de la fe puede ser la "creencia que se le da a algo por la autoridad de quien lo dice o por la fama pública" (RAE: 707), lo que no es ajeno ni a la escolástica ni al riesgo de engaño, ambos hábitos frecuentes en América La-

misteriosa, por medio de rituales. No hace falta ir muy lejos en un país como México para encontrar quien, para recibir ayuda ante la adversidad, se haga una limpia o proponga algún acto de magia igualmente acompañado de hierbas, o recurra a la santería de importación cubana. Se puede agregar la creencia en el vudú en Haití. Se ha estudiado menos, pero se ha hecho —y ahí está por ejemplo el trabajo de Serge Gruzinski (1994)—, el resultado de la "hibridación" entre las culturas prehispánicas y las española y portuguesa. Se trata, en particular, de un modo de relacionarse con las imágenes y de permitir que cobren una fuerza inusitada, a lo que se vendrá a sumar mucho más tarde otro asunto, el del "manejo de la imagen" a partir de la mercadotecnia. En suma, puede tratarse de una supervivencia prehispánica, pero también de una herencia colonial (por ejemplo, en el vestido), y es recomendable entonces no idealizar sin saber el origen exacto de lo que se está tratando. Lo cierto es que se "hibridaron" (el "híbrido" es el "producto de elementos de distinta naturaleza")[8] formas de representación del mundo míticas con otras desde animistas hasta mágicas, sin olvidar que Conquista y Colonia trajeron la religión católica. No hace fal-

tina; el engaño, como "falta de verdad en lo que se dice, hace, cree, piensa o discurre" (RAE: 618). Así, importa menos "qué" se dice que la autoridad o la fama pública de "quien" lo dice, que a partir de aquí —y no sin cierto fuero— no tiene forzosamente que relacionarse con la verdad, sino con la autoridad o fama pública (con frecuencia confundidas). En cambio, la superstición es una "creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón" (RAE: 1433). Ni Moctezuma ni Atahualpa tienen fe en Cortés o Pizarro, de quienes llegan a desconfiar, pero se guían en parte por creencias no ajenas a "señales", y se desconciertan al no reconocerse en las de los españoles (como Atahualpa con Valverde): es la creencia idólatra que choca con otras "señales". Engañan, pero los conquistadores no suelen ser engañados por los indígenas. Las diferencias en las bases del tipo de creencia no hacen menos a grupos indígenas que alcanzan altos grados de organización. La Colonia dará lugar a la hibridación de fe, mitomanía, superstición y magia, y a la herencia del engaño. El resultado puede ser, por ejemplo, el chofer de taxi con fe en un amuleto (un ojo de venado, por ejemplo) colgado del retrovisor y listo para cobrar lo indebido, confiándose en el "fuero" —hasta como "derecho"— y la "suerte", cuando no en la "señal" de que el pasajero parezca (por signos externos) más cándido que peleonero. Como sea, lo descrito es también una herencia en las subjetividades, pero sin que todo sea producto de la subjetividad dominante, como lo muestra el drama de *Benzulul*.

[8] RAE: 816.

ta insistir en que las formas de idolatría sobrevivieron en más de una ocasión. Se puede decir que llegó a América una religión sacramental, algo que influirá hasta hace poco tiempo en las formas de ritualización del poder. Considerando a la vez el proceso de mitologización español y la magia precolombina o de esclavos, se entra entonces en el mundo de la fuerte afición al culto, que implica la proliferación de ceremonias y ritos (para la interiorización de las reglas establecidas para el culto mismo), de homenajes y tributos en los que se entremezclan lo sagrado y lo dado en el límite por "sobrenatural". En la herencia colonial se mezclan así el animismo, la magia, la religión y la mitificación, lejos de cualquier racionalidad capitalista. Algunos de estos fenómenos no son ajenos a representaciones de un poder mitificado, o al que se le prestan incluso características mágicas.

Es probable que la manera predominante de condensar estas representaciones sea entonces con la creencia en mitos. Los conquistadores venían acompañados de mitos sobre las Indias, y contribuyeron a crear mitos sobre América. Basta para ello con considerar las definiciones más sencillas del mito, entre las cuales destaca la siguiente: "Persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen".[9] Para acantonarnos aquí pasamos por alto otras definiciones más complejas, como la de Mircea Eliade, pero queremos hacer énfasis en la mitologización de lo que sucede realmente, y a lo que puede dársele incluso un carácter sagrado y hasta sobrenatural: la historia de América Latina ha tenido que bregar con este problema. Lo hecho por los conquistadores no dejó de tener mucho de desmesurado, y lo descubierto, de fabuloso. No cabe dudar de que está en el aire la desmesura en el orgullo y la arrogancia, la *hibris*: desmesura de muchos conquistadores; desmesura de caudillos decimonónicos, de dictadores o de jefes revolucionarios que se quedan medio siglo al frente de un país, como sucedió con Fidel Castro, o que se lanzan a la aventura quijotesca, como el "Che" Guevara, en el Congo al menos...

[9] RAE: 1027.

Hemos hablado de yuxtaposición. René Zavaleta habla de "formación abigarrada" (Tapia Mealla, 2002: 305), y hay que tomar en cuenta que lo abigarrado no es sólo lo que corresponde a los "colores mal combinados", sino lo que está compuesto de "cosas varias y heterogéneas", por lo demás "amontonadas" o "apretujadas", reunidas "sin concierto".[10] A modo de sugerencia, la dificultad para la "conexión" puede estar en el carácter muy inorgánico que adquiere el mundo indígena "disperso" a raíz de la Conquista, y en el hecho de que, pese a su carácter centralista, la monarquía en la metrópoli no logrará por largo tiempo poner orden entre los conquistadores y sus descendientes, en un territorio que permanecerá incógnito. En las sociedades menos compartimentadas se dará el mestizaje, por lo demás temprano, y no siempre por abuso del español contra la indígena o la esclava. El mismo mestizaje obliga a pensar en las partes que se mezclan en términos sociales y de representaciones: no se trata nada más de un problema "cultural" o "identitario".

¿Señorío o feudalismo, hasta donde impera la fragmentación en una América en buena medida desconocida por siglos pese a la progresiva colonización? La monarquía será, junto con la religión, una fuerza de cohesión en la América colonial, aunque aquí la monarquía tuvo desde un principio dificultades para sujetar a los señores locales (Bagú, 1992: 76). El hecho es que dicha fuerza monárquica no supone la consagración de un Estado nacional moderno. Al llegar a América, España es una convención y los llegados se definen más bien como castellanos, extremeños, vascos, navarros, etcétera... Ahora bien, resulta que el Estado-nación se considera pieza clave en el capitalismo. No está de más recordar que ni Alemania ni Italia lo tienen sino hasta el último tercio del siglo XIX, y que, después de todo, no fue en rigor ningún Estado-nación español lo que conquistó América, sino una monarquía con varios reinos, una unión de varios reinos; en el siglo XV, vísperas del descubrimiento de América, y también de la caída de

[10] RAE: 5.

Granada, los reinos cristianos ibéricos eran Castilla, Aragón, Navarra y Portugal. La idea de España como nación no aparece sino hasta la Constitución de Cádiz de 1812, aunque previamente Felipe V se hiciera llamar del "reino de España" o Felipe II "príncipe de España" (Pérez Vejo, 2021: 63); el Estado-nación español tardó en consolidarse en el siglo XIX. No es por lo demás sino hasta la paz de Westfalia, a mediados del siglo XVII (1648), que aparece la idea de una soberanía nacional distinta a la de territorio feudal: en este mismo sentido, poco más de un siglo antes los españoles no trajeron capitalismo alguno a América, hasta donde se asocia capitalismo y Estado-nación moderno. América Latina tiene dificultades en consolidar sus Estados nacionales luego de la Independencia, durante el siglo XIX y en muchos casos hasta el siglo XX, más a falta de mercados internos unificados. Desde este punto de vista, es difícil referirse a un Estado-nación latinoamericano moderno hasta bien entrado el siglo XX. Por lo menos hasta los años setenta del siglo pasado, es posible citar regiones enteras de varios países mal integradas al conjunto nacional, como la Amazonia en Ecuador o en Perú, por no mencionar las dificultades que plantea hasta hoy en Colombia la incorporación de la misma Amazonia. No por nada el narcotráfico puede campear a sus anchas en determinados lugares, lo que no ocurre en países desarrollados.

Como lo señala Francisco Arroyo Martín:

> [...] las [relaciones] de dependencia eran muy variables [en el Medievo; nota nuestra]. [...] Hemos visto que el poderoso, a cambio de la prestación de unos servicios, le aseguraba la subsistencia al subordinado, pero no faltaron casos en los que el subordinado buscaba la protección del poderoso, y a cambio se comprometía en su persona y sus bienes. Lo normal es que el poderoso devolviera estos bienes al inferior en usufructo o con una serie de cargas diversas [...] (Arroyo Martín, 2018: 65).

La forma que fue adquiriendo el "feudalismo" español fue en todo caso la del señorío, por el cual, con una donación hereditaria, el rey recompensaba, por simple voluntad (merced), a nobles y clérigos por

servicios prestados (señoríos realengos); se constituían así relaciones "feudovasalláticas"; originalmente se reservaba la palabra "vasallo" para la alta nobleza. Recibir tierras del rey era también conseguir inmunidad, de tal forma que el señor privilegiado obtenía facultades fiscales, judiciales y militares, y así se eliminaban intermediarios entre el rey y el señor. Los señores tenían que ser cortesanos: ya que "el rey continuaba siendo la fuente de todo poder", había que saber "pertenecer a su clientela, tener fácil acceso a su persona [...], [que] eran los factores claves de promoción social y enriquecimiento" (Caunedo del Potro, 2004: 214) Es posible pensar que este aspecto cortesano se trasladó a América, aunque ésta fuera mucho más "feudal" por la dispersión del poder político. La intriga tal vez no juegue un papel menor. Lo cierto es que Alberro (2019: 53) observa cómo las recompensas por los servicios prestados pueden ser de utilidad también para el monarca: hay retribuciones efectivas y privilegios diversos, pero se trata igualmente de asegurar el sometimiento de los nobles mediante "[...] la distribución prudentemente calculada de títulos, cargos, pensiones, [...], prebendas y nombramientos".

Los territorios con inmunidad son el antecedente directo de los señoríos. El privilegiado con estas concesiones o cesiones, que acabaron por concentrar la tierra, más a partir de que imperó en España el gran espacio ganadero (la Mesta), y de que los nobles se permitieron despojos (*entramientos*) y otras exacciones (Arroyo Martín, 2018: 89), tenía derecho a recibir una renta de la tierra bajo distintas modalidades, dependiendo también del tipo de señorío: territorial o "solariego" (sobre determinado territorio) o de jurisdicción (en los cuales el señor tenía atribuciones propias del poder público), pero también abadengo, ligado a la Iglesia, o realengo (al rey). Además del "censo" (la renta) por el uso de la tierra, lo que podía obtener el señor, en reconocimiento a su dominio, mediante toda suerte de "impuestos" o gravámenes ("pechos" o tributos personales) y de prestaciones, era parte del excedente económico de los campesinos. Estaban así las gabelas por los usos del dominio monopólico del señor (molinos, hornos, fraguas, herbazgo y montazgo...) y obligaciones como las de reparar caminos y puentes

en el señorío, el deber de prestar servicios como mensajero del señor (mandadería), las cargas del estado civil y la sucesión, etcétera (Arranz Guzmán, 2016: 284-285). El señor administraba justicia, personalmente o por jueces designados por él, lo que se reencuentra en la "justicia" que ejercen los conquistadores en América. De igual modo, exigía la prestación de servicios militares, en expediciones propias u organizadas por el rey, y mantenía el orden público en su territorio con sus propios oficiales, como merinos y sayones. El rey se reservaba ciertas atribuciones de justicia, en particular el fallo de última instancia, el cobro de algunos tributos y el derecho de reversión.

A la larga, se entiende por vasallo al que se dedica al cultivo de la tierra, que se encomienda al señor para ponerse a salvo de peligros externos, mediante un conjunto de rituales que marcan a la vez respeto —es reverencia— y sumisión (Fourquin, 1977: 145-166). Lo que entre otras cosas distingue al señorío del feudo es que el primero habría sido anterior al feudalismo y le habría sobrevivido. Estamos de todos modos ante un fenómeno, el de la renta de la tierra, que supone una buena posición por cuenta propia adquirida sobre otros (lo que no excluye un número importante de litigios) o por otorgamiento por parte del rey. Para el caso de Castilla, la concentración y los cambios de propiedad se juegan con vínculos familiares o de "dependencias" más amplias.

Como latifundio, el señorío se dividía en dos partes: el dominio o reserva señorial, y los mansos, parcelas trabajadas por siervos (Arroyo Martín, 2018: 84-85), que tenían dominio útil, pero no propiedad. Los siervos debían trabajar las tierras del señor (en una llamada "serna") durante cierto número de jornadas, que no les eran pagadas, y a las cuales debían aportar por lo demás sus propios utensilios, caballos y carros (Semo, 2019: 146). El señor disponía por lo demás de un intendente que ordenaba y distribuía los trabajos de los siervos convocados, y que era tanto más importante cuanto que el señor solía encontrarse de viaje. A la larga, de lo que se trataba era de saber rodearse de dependientes, entre los que estaban los llamados "ministeriales",

que eran "como de la familia", y los encargados de la marcha de molinos, fraguas, etcétera...

> Otra gran parte de los *servi* eran los empleados domésticos que trabajaban y vivían en los dominios señoriales —tanto en las casas como en las tierras—, siendo su suerte diversa y su dependencia del señor y amo total y absoluta. En este sentido, su evolución como grupo es de gran interés, pues debido a la cercanía al señor fueron ocupando puestos de relevancia en la administración señorial: responsables de los molinos, del lagar, del establo, de la bodega, de la vigilancia de los pastos y los bosques, etc., de la misma manera en que empezaron a desempeñar las labores artesanas de la villa. Con el tiempo, y debido a la especialización, comenzaron a asumir puestos de responsabilidad administrativa y técnica de indudable importancia; serán los llamados *ministeriales*, y, en muchos casos, se volverán indispensables para la familia (Arroyo Martín, 2018: 82).

Las telenovelas latinoamericanas están llenas de este tipo de personas y hasta cierto punto llegan a encarnar en el charro mexicano, razón por la cual se habla también despectivamente del "líder sindical charro", empleado al servicio del patrón.

De acuerdo con Jacques Le Goff, "la Edad Media no amó el dinero", aunque circulaba en Europa. El señor rico debía serlo en tierras, hombres y poder, no en dinero. Desde este punto de vista, el poder podía verse en la cantidad de dependientes, directos (domésticos) o no, y crear su propio fetichismo. "Anticipamos que el dinero no es un personaje de primer plano de la época medieval; ni desde el punto de vista económico, ni político; ni del punto de vista psicológico, ni desde el ético" (Semo, 2019: 147).

> Los nobles no pretendían acumular ganancias monetarias o mejorar la productividad en la explotación de sus recursos, ni mucho menos trabajar o administrar su señorío. En las relaciones feudales, la acumulación no es fuente de poder por sí misma. Ningún noble típico usa el dinero para hacer más dinero. Este sólo es útil para comprar bienes de lujo que afir-

> men su condición y, lo que es más importante, el favor de un noble superior o del rey. Su poder se medía no por su riqueza monetaria, sino por la extensión de sus propiedades territoriales y el número de sus clientelas de hombres de guerra y siervos, así como de su influencia en la corte (Semo, 2019: 144-145).

Si se tiene dinero, sirve para adquirir poder. Dicho sea de paso, tampoco es bien visto "hablar de dinero" en vínculos de confianza en América Latina, y se aprecia más a quien lo gasta que a quien lo ahorra,[11] como se manifiesta por lo demás en la capacidad para tener dependientes: casas y departamentos se construyen con cuartos de servicio, lo que no es igual en otras partes del mundo.

Entretanto, en los mansos están las parcelas campesinas integradas a la comunidad aldeana, que incluye tierras comunales (pastizales, bosques, ríos...). En la parcela rige la familia patriarcal; en las tierras comunales, la comunidad (Semo, 2019: 146). La comunidad campesina ocupa un lugar importante, y lo cierto es que el siervo puede encontrarse por lo menos dividido en una doble pertenencia: en la lealtad al señor, que debiera protegerlo, y por otra parte a la parcela familiar y la comunidad campesina, todo sin tomar en cuenta la existencia de la violencia colonial de por medio... Hasta cierto punto, el trabajo en la reserva señorial puede tener de "forzado", en un lugar en todo caso ajeno, a diferencia de la parcela y la comunidad, que se sienten como propias. Es éste el lugar de un forcejeo en el tiempo y el espacio, y de lealtades divididas, problema que las exacciones del señor complican. Esta división se explica por las diferencias entre el esclavo y el siervo, quien, como lo recuerda Arroyo Martín (2018: 102), puede tal vez "[...] disponer de un patrimonio propio fruto de su trabajo una vez pagados los censos y servicios a los que (está) obligado".

[11] En México, quienes reciben al turismo llegan a alabar la capacidad para gastar del estadounidense, en contraste con la manera de ser ahorrativo de muchos europeos, que suelen viajar de otro modo.

Como sea, en la forma de este "feudo" español, en realidad señorío, la monarquía tuvo más poder y permitió menos dispersión por la necesidad de cohesión en el proceso de Reconquista, por lo que al mismo tiempo llegó a darse mayor libertad a los campesinos —como en el caso de los caballeros villanos— en las zonas de frontera y guerra, y existió la figura de la behetría, mencionada por Bagú (1992: 36), que le permitía al siervo cambiar de señor. Aun así, los reyes no estaban muy dispuestos a ceder su potestad y limitaban la inmunidad de los señores, que tenían que ser en realidad cortesanos. Con todo, en el mismo contexto de Reconquista se extendieron los fueros o cartas pueblas. Con los Reyes Católicos se fortaleció el señorío y apareció el mayorazgo, que fijó la herencia en el primogénito (vinculando el total o parte de los bienes de un señor a favor del primogénito, con licencia real), y volvió importantes peculiares relaciones familiares, reales o imaginarias (compadrazgos, padrinazgos) para insertarse en redes sociales que implicaran ventajas, desde concesiones de tierra hasta recomendaciones para puestos públicos, eclesiásticos o militares. Es así que, en la estructura del linaje, además de los consanguíneos:

> [...] forman parte de la estructura [...] una amplia clientela de allegados y servidores; amas de cría, ayos, maestros, criados, vasallos, paniaguados, que se integran al grupo igual que los parientes lejanos, y cuya solidaridad se manifiesta con su presencia en las grandes ceremonias y festejos familiares, donde se muestran ostentosamente las dimensiones del grupo familiar. Esta unidad familiar [está] totalmente ensamblada en las restantes estructuras sociales de la época (Caunedo del Potro, 2021: 221).

Los no privilegiados llegan a optar por estructuras similares de inserción social, y muestran su voluntad de integrarse y escalar al "lograr el amparo de algún miembro destacado de la nobleza local para medrar a su calor y servicio. [Es] el [...] procedimiento de 'hacerse hombre de', de ganar el apoyo de las familias dominantes haciéndose sus fieles o paniaguados" (Caunedo del Potro, 2004: 243). Estas redes no son simplemente asunto de creación de dependencias, sino también

de posicionamientos para poder captar rentas. Al decir de Bartolomé Yun Casalilla (2002: 230), la clientela en el Medievo es un "circuito de transferencia de renta y favores, que [sirve] de regulador de tensiones y que [genera] un complejo mecanismo de relaciones informales".

A partir del siglo XIV, no mucho antes del Descubrimiento de América, se diversificó la nobleza (alta, media y baja) mediante la entrada de "nuevos nobles" que podrían tomarse por advenedizos, hidalgos hasta abajo, incapaces de detraer renta, y caballeros u "hombres principales"), distinta de la "nobleza vieja" de la Reconquista (Caunedo del Potro, 2004: 226-227). Jugó el hecho de que hubiera "señores" que se ofrecieran a llevar en arriendo las rentas reales: las pagaban y cobraban otra superior. Dada la importancia del linaje, es posible pensar que los conquistadores quisieran asegurarse uno recurriendo al papeleo legal en medio del despojo al indígena. Más tarde, terminada la Reconquista, el ideal de ser hidalgo, con honor y exención de impuestos, se fue extendiendo a toda la sociedad. Los privilegios de los que llegó a gozar la nobleza no dejan de llamar la atención, al ir más allá de la exención de los impuestos directos o "pechos":

- privilegios de tipo judicial o procesal, desde el mayor valor probatorio del juramento, a la prohibición de ser apresado por deudas o de que se le confiscaran bienes, junto a la prohibición de aplicarle tormentos. Sus casos se resolvían en salas especiales, salas de "fijosdalgo" y tenían derecho a formas especiales de confinamiento y cárcel. Disfrutaban de la lentitud de la justicia ante sus posibles actos delictivos.
- privilegios políticos., como acceso a altos cargos y presencia separada en las Cortes, y
- privilegios de tipo honorífico (uso exclusivo de vestidos, armas y joyas que leyes suntuarias prohibían al resto de la población) (Caunedo del Potro, 2004: 216-217).

Como puede verse, no impera aquí la igualdad, ni siquiera ante la ley, sino más bien todo un sistema de derechos de excepción por los cuales es posible —y deseable— "no ser uno como los demás", por así decirlo,

a partir del momento en que se ha obtenido el favor del rey, ya sea por servicios prestados o por habilidad cortesana, en una sociedad donde los *laboratores* cuentan poco ante los *bellatores* y *oratores*. El hecho de que este tipo de sociedad tenga una explicación material no quiere decir que se rija por el trabajo (ni, por cierto, por la ganancia). Se recompensa en cambio el "guerrear" y el saber "manejar la palabra", por decirlo de algún modo. El peso se hace más fuerte en América porque el mundo prehispánico (como por lo demás el africano) tampoco estaba basado en trabajo y ganancia, al grado que cabe recordar que una civilización como la maya desapareció en buena medida por haber deshecho las condiciones materiales de su propia reproducción por motivos político-religiosos.

Es de todo este mundo, ajeno al capitalismo, que surgieron la Conquista y la Colonia en América, a la par con el mundo indígena-originario y el mundo de los esclavos. No abunda la moneda, más bien limitada, ni el racionalismo (entendido como duda metódica o como optimización de la ganancia, como se quiera, puesto que en América la fe y la magia se superponen), ni hay Estados nacionales y tampoco mercados internos. De la metrópoli se trae también el predominio económico de la renta de la tierra sobre la búsqueda de ganancia. Es renta que se gasta, en vez de acumularse, justamente en extender propiedades, hacerse de dependientes y lograr presencia en la Corte.

Dentro del debate actual, difícilmente se puede negar, pese a argumentos como los de Tomás Pérez Vejo (2021), que se trató, eso sí, durante tres siglos, de un proceso de colonización, aunque las metrópolis española y portuguesa no lo nombraran así; es más difícil hablar de "neocolonialismo" cuando no hay el fenómeno de base de la migración, y la noción de "colonialismo interno" no deja de plantear problemas, pero no cabe apartarse de definiciones elementales.

- Cuando le llega a América Latina el turno del capitalismo, no es de cualquiera del que se trata: la mayor fuerza, por reconstituir en lo que puede significar para las representaciones del poder, habrá llegado del norte, sí, pero no exactamente de Occidente,

para seguir lo sugerido en la cronología de Carmagnani (1980: 177-188). Ya se mencionó la herencia colonial plenamente precapitalista. Mientras que durante el siglo XIX el capital británico se mantiene acantonado en el comercio y las finanzas, lo que no le impedirá causar estragos, en particular en buena medida en Sudamérica (guerra de Brasil contra el incipiente Uruguay, guerra de la Triple Alianza contra Paraguay, y también penetración británica en la Mosquitia nicaragüense y en el futuro Belice, intromisión en la guerra de castas en Yucatán en México, sin olvidar por otra parte la invasión francesa a México), la penetración más viva del capitalismo ya en la esfera productiva será estadounidense, comenzando apenas hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en el momento de cambio en la forma de ser del capitalismo y la aparición de grandes corporaciones. La "era del capital", como la llamara Eric Hobsbawm (2010), es en gran medida británica (Holanda había prevalecido en el mercantilismo), pero no llega con demasiada fuerza a América Latina, al menos no hasta la mitad del siglo XIX, para no quedarse tampoco demasiado ni penetrar directamente en la esfera productiva.[12]

[12] Por cierto, el nombre de "América Latina" es una convención aceptada, no un "mote", pese a haber resultado de una maniobra francesa (al menos en el uso que quiso hacer Napoleón III). No ha sido aceptado el nombre de "Indoamérica", tal vez más adecuado, ni cabe el de Hispanoamérica (que excluye a Brasil), y el de Abya Yala puede pretender dos cosas: negar siglos de historia irreversible, idealizar el pasado prehispánico, y detener en el tiempo la evolución de los pueblos originarios, que salvo excepciones de "tribus no contactadas" no han permanecido idénticos a sí mismos —ni siquiera en la vestimenta— desde la Conquista hasta la fecha, ni ajenos a contradicciones sociales no ocultables en alguna cultura inmutable. En otro lugar explicamos en particular la discrepancia con el uso de la palabra "etnia", en lugar de "pueblo" o "nación", uso que puede desembocar, no necesariamente con esta intención, en reivindicaciones de "cultura autónoma" (para retomar aquí a Guillermo Bonfil Batalla, 1988) que algunos líderes indígenas (en Ecuador, por ejemplo) consideran como "política de reservación" (al modo de las reservaciones nativas estadounidenses), sobre todo si toda apertura al exterior es percibida como colocación en una relación de dominación/sujeción. En todo caso, y pese a una discriminación cierta, los pueblos originarios distan mucho de ser los únicos en estar sujetos a ese riesgo. Es algo que varía según los países: si en México no es tan frecuente que el narcotráfico despoje a indígenas (aunque sucede, como por ejemplo entre los tarahumaras/rarámuris o los purépechas), en Colombia

- En este sentido, resultó limitado el conocimiento latinoamericano de la fase liberal del capitalismo, entendida como de libre competencia: esto implica limitaciones para el surgimiento de un "capitalismo desde abajo" y por lo demás nacional. Pese a que no sea posible compartir su enfoque del periodo, Immanuel Wallerstein, quien proyecta sobre el siglo XIX temáticas propias de finales del XX y principios del XXI, señala que el liberalismo decimonónico tuvo como ideal la creación de ciudadanos, iguales y lejos de lo que parecía dictar un orden "natural" o divino, lo que debe contrastarse con lo que Fernando Escalante Gonzalbo (1992) ha llamado "ciudadanos imaginarios" para América Latina; y permite (el mismo liberalismo) la aparición nítida, en algunos países, de clases y sobre todo de la conciencia de las mismas y su conflicto (Wallerstein, 2011), lo que en América Latina podía quedar amortiguado por la prevalencia de una política hecha a través de estamentos (Iglesia y ejército) y de "corporaciones", incluso cuando desde abajo se buscaba crear, como ocurrió por ejemplo en Colombia, una "república de artesanos". Sorprende un poco la limitación de las referencias de Wallerstein: no hay mención de Montesquieu, pero sobre todo no de un John Locke que pone sobre el terreno la problemática no menor de la libertad de conciencia. Hay más: hasta cierto punto, el liberalismo en autores como Benjamin Constant o John Stuart Mill, pese a la cercanía de éste con Jeremy Bentham, no es el utilitarismo y llega en cambio a interesarse por el individuo, sí, pero desde el punto de vista no sólo del individualismo, sino de la "individualidad", del interior de cada individuo y sus posibilidades de florecimien-

casi la mitad de los cultivos de coca están en tierras de indígenas o de población negra. No es el caso de Ecuador, donde la población más afectada por el narcotráfico ha llegado a ser la mestiza costeña y la población negra (Esmeraldas). Algunas metáforas —la del ajolote en Roger Bartra, por ejemplo, y luego de que este autor trabajara sobre el modo de producción asiático—, aunque seductoras, no siempre dan cuenta de las representaciones en juego, incluso en la inconsistencia "anfibia" de carácter. Como sea, tampoco compartimos el uso de la palabra "etnia" en otros autores, como Miguel Bartolomé (2006).

> to, algo por lo demás distinto del llamado "neoliberalismo" del siglo XX (Freeden y Stears, 2013). Así pues, el poder no pasó en América Latina por el igualamiento formal en la ciudadanía, y tampoco por el reconocimiento de pertenencias de clase como tales y en conflicto. Tampoco se apasiona demasiado por el florecimiento individual de cada uno, si bien hay muy buenos exponentes liberales, como el mexicano José María Luis Mora. Con frecuencia, el liberalismo no dejó de ser de fachada en los países latinoamericanos apenas en formación, con excepciones como la del juarismo mexicano, y pese a las Constituciones adoptadas, o incluso pese a las convocatorias a elecciones... para la participación del 4% de la población, como ocurría, por ejemplo, en el Porfiriato mexicano. La herencia colonial hace pesar tendencias profundamente conservadoras e igualmente representaciones verticales del poder, y el miedo al o incluso el desconocimiento de las posibilidades del florecimiento de las individualidades, que llegan a crear recelos por lo que suponen de independencia.

La penetración estadounidense tiene otra forma y, siempre siguiendo a Carmagnani (1980: 164-177), aunque se manifieste desde antes no empieza a desplazar a los británicos sino hasta los años veinte-cuarenta del siglo XX, por lo demás encontrando durante un buen tiempo acomodo con la "clase feudal", cosa que también vio José Carlos Mariátegui para un caso como el de Perú (2010: 65-66). Es en estas condiciones que lo que Carmagnani llama la "fase descendente de la "clase feudal" latinoamericana es mucho más tardía de lo que pudiera pensarse. Ciro F.S. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli (1979: 163),[13] recogiendo la misma discusión a la que llega a referirse Carmagnani, concuerdan en que hay que pensar entonces por un largo periodo una América Latina fundamentalmente precapitalista, lo que no impide

[13] Para estos autores, hasta finales del periodo colonial de América, en el siglo XVIII, la historia metropolitana también es fundamentalmente capitalista.

que exporte mercancías que se insertan en circuitos internacionales capitalistas. Así pues, probablemente hasta un periodo por ahora difícil de determinar, lo predominante sigue siendo lo abigarrado del sistema "feudal" o señorial y de la herencia prehispánica, a lo que debe sumarse el esclavismo, abolido en Cuba en 1886 y en Brasil en 1888. Para no extraviarse, la forma de servidumbre que era el huasipungaje fue abolida en Ecuador en 1964, el inquilinaje chileno entre los años sesenta y setenta, el pongueaje boliviano en 1952, al igual que el mitanaje, etcétera... No es que no haya capitalismo: lo que ocurre es que dista mucho de ser algo generalizado y de permear al conjunto de la sociedad, limitándose entonces a circuitos restringidos. Tampoco se trata exactamente de "feudalismo", aunque la tesis de Carmagnani puede tomarse como convención: es el abigarramiento ya señalado en el cual el canon dominante es el señorial. Dado el alcance que tiene, es la forma de poder primigenia a estudiar, más pensando en que, hasta principios del siglo XXI, la Colonia había durado más que el periodo de Independencia.

# I. Poder ipsocéntrico y de excepción

## El poder es (casi siempre) ipsocéntrico: enseñorearse para disponer

Byung-Chul Han (2016: 22) considera que poder y libertad no están reñidos, afirmación algo polémica, y que el poder puede conseguir el consentimiento sin necesidad de recurrir a la violencia. Es lo que tiende a ocurrir más o menos de manera temprana en países hoy desarrollados, aunque tampoco es totalmente así, puesto que hay distintas formas de violencia en el mundo desarrollado "pacificado", y no nada más hacia "el otro" (el racismo tan tratado), contra lo que suele creerse con frecuencia en el Sur. Como sea, las sociedades más violentas del mundo se encuentran en el mundo subdesarrollado, y para ser más precisos, concentradas en América Latina. No hay relación directa con la pobreza: África es más pobre que América Latina, pero menos violenta que ésta, que puede presumir de ser la "clase media del mundo", en ingreso por habitante. La relación puede estar, todavía sin salir de la superficialidad, con la desigualdad, puesto que América Latina es la región más desigual del mundo, e incluso con la peor desigualdad en la distribución de la tierra. Se trata en todo caso de un desafío para ciertas definiciones del poder: aquí sí se asocia con violencia, pero entonces cabe preguntarse si el problema no llega más lejos y puede asociarse con formas de poder y violencia psicológicas que autorizan, por así decirlo, "pasar al acto", incluso en medio de cierto acostumbramiento o de la indiferencia. Puede tomarse en el caso de México una violencia del narcotráfico naturalizada: los narcocorridos

son lo de menos; el "pacto" ha llegado lejos cuando se asume la separación aparente de espacios y tiempos entre el mundo de la violencia y el de la no violencia, que llega al "ellos no te hacen nada mientras tú no te metas con ellos".

El debate de Han con distintos autores no deja de ser polémico: el autor mezcla diferentes "capas históricas", y lo cierto es que, más allá de ciertas generalizaciones, es posible pensar que las formas de poder en América Latina han estado mucho más cercanas al "poder de la soberanía", para decirlo en términos de Michel Foucault (1998), que al "biopoder", lo que no quiere decir que éste no exista en la región. En cambio, probablemente haya que cuidarse de la aplicación sin más no sólo de Foucault, sino de autores como Giorgio Agamben y otros, como Achille Mbembe, que no han dejado de estar presentes en ciertas polémicas locales (Mbembe en México, por ejemplo). Para avanzar en la caracterización de las formas de ejercicio del poder en América Latina, es necesario volver sobre la Conquista y sobre la Colonia: más allá de la hibridación a la que nos hemos referido, implican la instauración de un tipo de régimen socioeconómico que encierra muchos secretos útiles, además de remitir al "poder de la soberanía" de Foucault, una relación entre soberano y súbditos que desde luego no es de iguales, y mucho menos capitalista. En América Latina se estaría entonces lejos de la sociedad disciplinaria y del biopoder o la biopolítica, al menos hasta tiempos recientes. El poder de la soberanía no es el de la vigilancia ni el que "circula" más o menos por doquier; es más bien discontinuo (Foucault, 1998: 42-47), lo que por lo demás hace aparecer la violencia en la medida en que también hay "vacíos de poder" temidos y al mismo tiempo "deseados" si permiten sacar ventajas. Aquí sí, entonces, la violencia llega a expresar un vacío de poder, como lo sugiere Han, aunque agreguemos que aspira a ser colmado por muchos.

En *Sobre el poder*, Han (2017a, 149, 153) encuentra la manera de describir el carácter "ipsocéntrico" (centrado en la mismidad, que "arrastra hacia sí mismo") del poder. El punto de partida es Hegel y la dialéctica del amo y el esclavo que recoge de aquél Alexandre Kojéve

(2011). Dos se han enfrascado en la lucha, pero uno se ha negado a morir, mientras que se ha vuelto amo quien ha estado dispuesto a hacerlo. El amo se ha ganado así el reconocimiento del esclavo. El amo no pierde su libertad; el esclavo tendrá que ir haciéndose de ella a través del trabajo. Por decirlo de algún modo, para el amo el esclavo es en primera instancia un "dependiente", prolongación de sí mismo, lo que hasta aquí se puede dar por válido en la esclavitud o en la servidumbre; al menos según Kojéve, Hegel da más o menos por equivalentes ambos. En consonancia con lo visto previamente, es poder en una sociedad como la señorial tener el mayor número posible de dependientes que son vistos al mismo tiempo como prolongación del sí mismo, para quien los tiene... ¿Qué hace el poder frente a "lo otro", lo distinto? Le niega "consistencia autónoma", por así decirlo, reduciéndolo a animal o cosa: lo propio del siervo es no tener autonomía. Doblega "lo externo a lo interior", no ve en lo distinto más que una continuidad de sí mismo. El poder regresa todo el tiempo a sí mismo. Ser libre sería entonces para el amo "recobrarse a sí mismo" en el otro. En la dominación no se ve al otro; para decirlo en términos psicológicos, a lo sumo se proyectan sobre él rasgos del dominador.

Este es un aspecto de las cosas que remite, en la superficie por lo pronto, a la psicología del poder, que en estas condiciones se caracterizaría tal vez en buena medida por la proyección, la atribución a otro de impulsos, sentimientos y deseos propios. No ocurre forzosamente de manera directa, y puede ser por el rodeo de ideas preconcebidas o prejuicios inamovibles que buscan "explicarse" algo eventualmente distinto, sin que medie verdadera curiosidad, pregunta o diálogo (puesto que de lo que se trata es de continuarse a sí mismo). En realidad, lo distinto, aunque pueda ser percibido (si acaso), no puede ser comprendido: siendo desconocido, o ajeno, es reducido a lo conocido con tal de sortear la posible tensión negativa y de proseguir en la ya mencionada continuidad de sí mismo. El "poder libre" del amo rara vez se hace preguntas. Tal vez deba llamar la atención cómo fundan los conquistadores españoles: la nueva España, la nueva Galicia, el nuevo Santander, la nueva Vizcaya, la nueva Granada, el nuevo León... Es

efectivamente la incorporación de la imagen propia a la materia ajena. Y así ocurre igualmente en las relaciones interpersonales si no van más allá de lo propio, que es la familia, a lo sumo extensa, para abrirse al mundo.

Hasta cierto punto, puede hablarse de una forma de violencia en esta característica del poder, que reduce lo desconocido a lo conocido y que, en esta medida, tampoco puede aceptar alguna "consistencia autónoma". Es probable que sea así también en el capitalismo (al menos en parte), pese a la insistencia de numerosos autores en el hecho de que este régimen empuja a la autonomía individual. En realidad empuja, con la diseminación del poder, a la creencia masiva en la libertad individual, pero las condiciones socioeconómicas mismas del régimen no facilitan la autonomía como independencia (y no como libertad). Han (2017a: 75) ve bien, aunque para ello necesite apoyarse en Heidegger: el régimen capitalista, pretendiendo de alguna forma el anonimato, que es el reclamado cuando se habla de "mercado" y de automatismos invisibles, llama a fundirse en el "se" en el que pareciera no haber nadie en particular. Es probable que esta forma de gregarismo exista también en otros regímenes y signifique, por igual, la reducción de las posibilidades de individuación o singularización: opera por ejemplo a través de la religión que, para Hegel, no deja de ser casi el poder por excelencia (Han, 2019a: 114; 2017a: 104). Así, en la perspectiva hegeliana, "Dios 'revela' que él es el poder de poner lo otro y a esto otro volver a tomarlo y estar, entretanto, junto a sí. [...] El 'movimiento eterno' de Dios es el regreso a sí. Sólo el poder asegura este automovimiento absoluto, este girar en círculos en torno a sí. Dios es otro nombre para la prolongación ilimitada del sí-mismo en lo otro [...]" (Han, 2019a: 124).

Son conocidas las discusiones entre españoles: ¿el indígena es o no una persona? ¿Debe ser convertido en tal mediante la evangelización? Si con ésta se llega a querer limitar los abusos y en particular las más increíbles formas de violencia física, no se llega a la idea plenamente cristiana de que el indígena es un semejante. La persona puede ser diferente y se puede tolerar esa diferencia, pero el semejante o

prójimo es un igual por definición, y en estas condiciones se podría llegar más lejos que tolerarlo: reconocerlo en su autonomía. La Conquista no llega a descubrir la semejanza, salvo excepciones muy contadas de cronistas o religiosos. Aunque los conquistadores pueden maravillarse por lo que tienen enfrente, como les ocurre a las huestes de Hernán Cortés al ver Tenochtitlan, igual tiene que ser reducido a lo conocido, y no hay lugar para demasiadas preguntas o para la curiosidad que lleve a descubrir una "consistencia autónoma". El precio conocido será, por ejemplo, que los españoles no terminen de domeñar lo construido sobre las ruinas de Tenochtitlan.

En este plano general del poder, cabe retomar aquí para la argumentación algunas cosas más de Hegel, a través de Kojéve. El acto de matar suprime no nada más al otro, sino la posibilidad de la posibilidad de la verdad (de la realidad objetiva revelada) (Kojéve, 1979: 20) y del reconocimiento, por lo que no reconocer puede ser una forma metafórica de matar, matar en vida Es la violencia sin comunicación, en la que no tiene relevancia lo que el otro haga, y se trata de extinguir por completo su voluntad; es el exterminio completo de la alteridad (Han, 2017a: 40). Hay cierta explicación religiosa de Hegel que retoma Han (2016: 105), y que llegaría a explicar la facilidad de matar en una región tan violenta como la latinoamericana: la no conciencia del límite, ni de la finitud, reemplazada por un poder que parece volver inmortal a quien cree "tener la sustancia". En este mismo orden de cosas, cabría preguntarse si esta misma facilidad no encuentra cierto correlato en relaciones interpersonales fuertemente impregnadas de poder —o voluntad de dominación— y, por ende, de negación al reconocimiento del otro (o es "a imagen y semejanza del amo" o se lo "ningunea", según la expresión mexicana): el amo no reconoce al esclavo, que no vale más que como entidad negativa, cosa o animal. Es la falsa ruta del amo que termina reconocido por una cosa "sin valor" (en todo caso para el amo)... o por un muerto. Cabe preguntarse así por la frecuencia de relaciones violentas que terminan en "muertas", al menos bajo la forma de resignación.

El poder, según la tesis de Hegel, es experimentado como violencia cuando el contenido que comunica no se corresponde con la *imagen de sí* del objeto, es decir, con la imagen que este se hace de sí mismo; en otras palabras, cuando el objeto, aunque el contenido del poder sea *en sí* idéntico a él, no se ve en aquel a sí mismo, y en lugar de abrirse a él o someterse a él, permanece obstinadamente en su sí-mismo limitado" (Han, 2019a: 96).

La otra supresión es "dialéctica": el amo deja con vida al esclavo, pero le niega autonomía. "No debe suprimirlo más que en tanto opuesto a él y actuante contra él. Dicho de otro modo, debe esclavizarlo" (Kojéve, 1979: 21). En estas condiciones, difícilmente se ve cómo el poder admitiría en particular la contradicción, ya no se diga antagónica, si llega a aparecer en la lucha entre amo y esclavo y a partir del trabajo del segundo. Lejos de lo que es visto como enfrentamiento o confrontación a muerte, cuando no es más que el resultado del trabajo del esclavo, el amo se acantona en el goce (negación, destrucción por el consumo de la cosa hecha por el esclavo), en el "ser para sí", satisfacción de sí mismo (1979: 23-24), única realidad esencial así no sea más que una parte de las cosas, y por lo tanto certeza en la subjetividad, sin reconocimiento o validación de otro Hombre. Es, agreguemos, una forma de tapar la falta (al igual que la mitologización, tal y como la hemos definido), y deshumaniza al amo.

El hecho es que casi todo poder es ipsocéntrico, el capitalista incluido. La manera en que esto se expresa en el poder señorial está en disponer del espacio y el tiempo del otro como si fueran propios, prolongaciones del sí mismo, a diferencia de lo que ocurre en el mundo capitalista desarrollado. Esta misma disposición lleva implícita el despojo, que es "privar a alguien de lo que goza y tiene"[1] (puede ser simplemente el propio tiempo y/o el propio espacio), no sin violencia, aunque sea por lo que supone de intrusión en la "privacía". Es

[1] RAE: 541.

una "toma de posesión" (Han, 2016: 48). Ahora bien, para que sea del todo así hay que estar consciente de lo ajeno y del límite que supone, es decir, estar consciente de que el otro tiene "propiedad de sí mismo", lo que no es obvio en un mundo de dependientes. No es entonces tan sencillo en las sociedades precapitalistas, incluida la señorial, en la cual, cabe recordarlo, el siervo no es propietario de su parcela. El problema se agrava cuando se ve algo propio en la propiedad del otro, justamente porque no está arraigada la "propiedad de sí mismo" de la que hablan, por ejemplo, Robert Castel y Claudine Haroche (2001).

## El fuero como impunidad

La sacralización del poder exige reconocimiento de quien no lo tiene, y le da al sacralizado algo de intocable. No es el único elemento que opera en este sentido. Han se adentra en la relación entre poder y política a través de Carl Schmitt, lo que no haremos aquí. Pero sí puede hablarse para América Latina de una forma peculiar de "estado de excepción", más allá del hecho de que no sea sino hasta muy recientemente, a mediados de los años ochenta, que las disputas políticas de la región dejaron de dirimirse por las armas, salvo excepciones. Tal vez por la Independencia, con frecuencia se ha negado la impronta de la herencia colonial hasta la actualidad. ¿Qué hace que sienta poder la persona dispuesta a pasarse tranquilamente un semáforo en rojo o a otras acciones de tránsito riesgosas? ¿Qué hace que, desde México hasta Perú, se pase por el Derecho para violarlo, con la creencia de que esto no acarrea la menor consecuencia?

El fuero es la idea de que alguien puede estar exento de la norma jurídica (un diputado, por ejemplo): es un privilegio, una prerrogativa, pero también una exención.[2] A raíz del proceso de Reconquista, para llevar a los cristianos a recibir recompensas por pelear en zonas fronterizas con los moros, la Corona ofrece a los vencedores Cartas

[2] RAE: 742.

Pueblas y fueros que consisten justamente en exenciones jurídicas. Se trata ni más ni menos que de privilegios convertidos en derechos. Ya en América, así por ejemplo en Nueva España, se terminan otorgando fueros a ciertos grupos de población, como los peninsulares o los criollos blancos descendientes de aquéllos, y a corporaciones, como los comerciantes, los mineros y los terratenientes, o el clero. Es importante destacar el carácter de exención: el privilegio otorgado —o el poder que se tiene— hace creer que no se es "uno como los demás", incluso cuando se da el caso de que sean muchos los que creen no ser "como los demás" (es decir: no ser "uno como los demás" es tener su propio derecho de excepción). En estas condiciones, tal vez no deba sorprender demasiado que, por el alcance de la impunidad (de quienes delinquen, pero también de los jueces), un país entero, como México, pueda estar, con todo y leyes, al margen de la ley por la proliferación de exenciones de hecho. La ley "dura" es entonces para quien no puede alcanzar la exención. Como en terrenos ya señalados anteriormente, puede pensarse que termina por haber un sustrato para estos procederes en las relaciones interpersonales: las normas sociales más elementales, o bien los Mandamientos religiosos básicos, no valen para quien, por tener algún tipo de poder, por pequeño que sea, se cree con el privilegio de una exención; así, porque tiene un uniforme, porque atiende detrás de un escritorio, porque es político, porque es "influyente" o "recomendado", porque está "bien relacionado", porque porta un arma, porque es "el hombre de la casa", "el mimado de la familia", etcétera, está exento, por más que este cúmulo de exenciones no hagan más que generalizar conductas a la vez violentas y antisociales, dicho esto no como algo peyorativo, sino en el sentido exacto de contrario a las normas sociales establecidas —normas mínimas— para mantener la convivencia sin entrar en la "guerra de todos contra todos", la anarquía. Si algo hay de anárquico, curiosamente no debiera descartarse que sea la herencia y el resultado de un orden legal que alguna vez consagró estas exenciones. Después de todo, no cualquiera se estaciona en doble o en triple fila a la salida del colegio para recoger a sus vástagos: es la señora cuyo marido es "fulano de tal…", la señora

de piel blanca y no morena que acaba de pasar la mañana en la ociosidad "cafeteando" con las amigas, o el chofer del licenciado que pasa por las niñas y llega a ostentar alguna que otra charola en la parte delantera del coche... El que rebasa desde tercera fila en la esquina para dar una vuelta prohibida no es el de la pequeña camioneta de abasto destartalada, sino el de la Van, la Suburban o el Grand Cherokee... Se va más allá: en ocasiones, el que se mete a guerrillero es quien cuenta con padres en la oligarquía que tal vez puedan lograr la exención si el hijo cae preso. En el comportamiento cotidiano, hay quien es libre y quien no: libre, en este caso, de actuar como si el poder lo volviera sagrado (debe recibir veneración o reverencia y ser intocable), y de hacer como si estuviera exento incluso de reglas mínimas de civilidad. Estar exento de "ser uno como los demás" seguramente dé la impresión de que se puede denegar la falta. Lo sagrado, hay que recordarlo con el diccionario, es lo "digno de veneración y respeto"[3] (que por lo mismo no puede ser ofendido), y la exención es la que exime a una persona de "cargo u obligación"; por ejemplo, en el machismo no se estila poner a un hombre ante sus obligaciones. En estas condiciones, tal vez no haya que extrañarse de la frecuencia de personas con poder que por lo mismo se consideran exentas de obligación y compromiso, y digamos que "inimputables". Sigamos con el diccionario: "imputabilidad" es "la capacidad de atribuir a alguien la responsabilidad de un hecho reprobable".[4] Impunidad es lo contrario, al grado de que cabe preguntarse si hay conciencia de las consecuencias de los actos y de las transgresiones, o nada más del poder que otorga las "licencias" y parece eximir de cualquier carga, incluso la de la culpa (para lo que está una Iglesia eventualmente complaciente y dispuesta a absolver si quien lo desea, paga). Lo anterior no implica que no se esté consciente de la transgresión: por lo mismo se compra la absolución.

[3] RAE: 1363.
[4] RAE: 852.

Cabe aclarar que, en el origen, el fuero metropolitano y traído a las colonias es parte de un ordenamiento jurídico. Después es lo más parecido a la "norma" que se establece por encima de la ley, una norma —que puede pasar por un "sentido común de época"— por la cual es "erróneo" no violar la ley cuando teniendo poder es factible hacerlo. En su momento, el régimen oficial mexicano llegó a tener sus frases para alentar por ejemplo al robo como parte de una norma y no como contravención a ser sancionada: desde "el que no transa no avanza" hasta "un político pobre es un pobre político". El poder es para la impunidad, y ésta ocurre desde un lugar de "excepción" y de "exención", privilegiado, que es también "sagrado". Curiosamente, el derecho a la impunidad está sacralizado, lo que puede traducirse por lo demás en la admiración, no sin miedo, para el que "supo hacerla", para decirlo "a la mexicana".

En determinado tipo de sociedad, puede muy bien ocurrir que, a falta de poder cambiar las cosas, de organización, cada uno busque colarse con ingenio, lo que no quiere decir creatividad, para hacerse con algún pequeño privilegio, en un sentido "medieval" de la palabra; un pequeño espacio con fuero, pero que no deje de dar la sensación, parafraseando la canción mexicana, de que "se es el rey", y de que, en toda libertad, "se hace siempre lo que se quiere". Lo anterior puede proliferar en sociedades en las cuales el trabajo no lleva al reconocimiento —siempre pensando en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel— y tiene lugar por lo demás en condiciones particularmente duras. Se trata de una sociedad que normaliza la transgresión, lo que pueden "admirar" turistas foráneos: por ejemplo, el altísimo lugar que ocupa México en turismo sexual infantil, sin el menor castigo... Algo está retratado en el filme *La vida precoz y breve de Sabina Rivas* (Luis Mandoki, 2012), que tiene lugar en la frontera chiapaneca con Guatemala, mientras que el muy corto documental *El crucero* (Juan Carlos Rulfo, 2005) muestra la anarquía resultante de que medio mundo en el tráfico se crea exento de civilidad y de obligaciones, esto último lo típico del fuero, aunque no se le haya relacionado con el hábito latinoamericano de la impunidad.

El carácter ipsocéntrico es propio de casi todo poder. En cambio, la conjugación de este sempiterno "regreso a sí mismo" sin consideración por otros, con la creencia de que es algo debido por derecho y con las consecuencias absueltas por exención, remite más a las características heredadas del poder señorial. Antes de entrar en el terreno religioso, hay que abundar un poco más en el guerrero: van juntas en efecto la sacralización del poder, que ofrece la salvación para quien lo tiene, y la gloria, que es "reputación, fama y honor", aunque también "majestad, esplendor y magnificencia".[5] De aquí que la impunidad ya descrita, ligada al fuero y al derecho de excepción, no admita "caídas" que negarían también el acceso a la vez a la salvación y a la gloria, que pasadas las hazañas militares se adquieren también pagando por ellas. No es otra cosa lo que hace el narcotraficante, desde el Pablo Escobar que reparte bienes en las comunas pobres de Medellín —majestad, magnificencia, y desde luego fama— hasta el sinaloense con una capilla enorme en el cementerio de Jardines de Humaya, en Culiacán, que cree haberse granjeado la salvación luego de haberse ganado una reputación. El asunto de la gloria en un poder ipsocéntrico llega eventualmente en México a un Santa Anna que, en el siglo XIX, hace enterrar en un funeral con honores su propia pierna, perdida en la Guerra de los Pasteles. Cabe adentrarse entonces más en lo heredado de una sociedad religiosa.

[5] RAE: 772.

# II. El origen religioso

## Sacralización del poder: intocable y ceremonioso

No es imposible pensar que, a nivel popular, y con una buena dosis de ignorancia, estos poderes sagrados y con fuero terminen siendo vistos como algo sobrenatural, o casi, al estilo de lo descrito por Marc Bloch (2006) en *Los reyes taumaturgos*. En este sentido, no se excusa el eventual pensamiento mágico heredado de las sociedades prehispánicas ni la existencia de la superstición, que se junta curiosamente con la religión: se cree en el destino, pero también "se juega la suerte". En el caso de México, algunos autores han explicado bien cómo funciona el rito en la política: no es nada más que el candidato en campaña sea demagogo (el problema del populismo plantea otro debate), sino también que un pueblo no tan idealizable recurre al mismo rito para invocar el favor de aquél, coronándolo con flores o adornándolo con collares o guirnaldas de flores, dándole el bastón de mando, etcétera, al parecer sin percatarse de que este tipo de acto se repite una y otra vez sin garantía de resultados, lo que es como pedir que llueva y tener, a la par, una idea algo sobrenatural de un poder que debiera entonces hacer llover escuelas, hospitales, pavimentaciones, alumbrados públicos, drenajes, etcétera.

El hecho es que el poder en buena parte de América Latina, más si hay sedimentos prehispánicos, no deja de ser muy ritualizado, y no siempre es sencillo lo que se está jugando en una aparente fiesta o en una comida para tal o cual persona. Es justamente de ritos de lo que habla Bloch. Se suma la sacralización del rey que explica, por ejem-

plo, Ernst Kantorowicz (2012). En este caso, el rey tiene dos facetas, la humana y la divina, como Cristo (2012: 431-437), lo que por lo demás puede servir para utilizar la primera como coartada o excusa de todo: es todo un arte encontrarle "el lado humano" al señor. A partir de que ha sido ungido, desde el momento de la consagración, el rey es alguien deificado y llevado, a costa de su otra faceta, a devenir "actor de Cristo". Se toma al rey, o más bien dicho a la persona que tiene poder y que por ello es vista como sagrada, por lo que es y será para la eternidad. En esta misma medida, todo le está permitido desde el momento en que ha recibido el poder del sacramento, y no tiene finitud ni "estados de limitación", por lo que se entiende que, como no sea teniendo acceso a su faceta de persona (lo que implica dificultades y discrecionalidades), lo que algunos llaman —nuevamente— "su lado humano" (el del paternalismo, por ejemplo), no se le puede "decir nada". Se le tiene que dar por el contrario el reconocimiento del esclavo al amo, algo que también puede llamarse pleitesía. Entre ciertos grupos sociales, no es raro que los miembros de la comunidad acepten, no siempre con mayor explicación consciente: son "los agachados", todo un motivo de Rius, pero también, desde otro punto de vista, el mismo "cuerpo místico" que ha entronizado al rey o al poder, si se quiere. Atribuyéndole poderes sagrados o incluso sobrenaturales, la comunidad que participa de esta entronización difícilmente entiende hasta qué punto ha contribuido a crear "eso" de lo que llega a tener miedo irracional, o que reverencia sin entender siempre bien por qué. Es en comunidad que se crea el poder por el que algunos, o muchos, se creen con "licencia" para ejercer la dominación en los más diversos ámbitos. El escritor mexicano Eraclio Zepeda (2014) lo mostró en *Benzulul*, cuando un indígena cree que tener el nombre del patrón le dará idéntico poder. Byung-Chul Han (2016: 42) lo resume así: "La conciencia arcaica [...] cosifica el poder convirtiéndolo en una substancia que se puede poseer". Es "poder sustantivo" para quien se lo cree. Esto tiende a suceder en sociedades en las cuales la precariedad hace muy presente el temor a la muerte. En este contexto, "la violencia opera como una técnica tanática, que sirve para la supervivencia

frente a la muerte amenazadora" (Han, 2017b: 30). Y así, "el ejercicio de la violencia incrementa la sensación de poder. Más violencia significa más poder. El poder, en la cultura arcaica, todavía no presenta una *relación* de dominación. No supone un amo y un esclavo. Más bien queda hipostasiado en una sustancia sobrenatural, impersonal, que se puede poseer, acumular o incluso perder" (2017b: 30). Con todo, lo anterior no impide la generalización de las relaciones de dominación, entre quienes "lo" tienen y quienes no, por contraste con lo señalado por Han. Se trata de una forma de enajenación que olvida el origen colectivo del poder "encarnado", y que se puede caer, por cierto. La gloria caída empieza tal vez en América Latina con el mismísimo Simón Bolívar, retratado en desgracia —luego de haber pensado incluso en ser monarca— por Gabriel García Márquez en *El general en su laberinto*.

Recuperando aquí la dimensión colectiva del poder que reclama Hannah Arendt (1970) y que retoma Han, es posible pensar que lo que se encuentra en la cúspide se halla también en las relaciones interpersonales, en distintos niveles, desde la base de la pirámide, por ejemplo, en el fenómeno de endiosamiento que implica el machismo, o en el culto a la madre, distinto del homenaje a la mujer. No deja de ser contradictorio y en todo caso alejado de la amabilidad que reivindica el autor sudcoreano para la religión: la des-limitación suele ser el principio de lo inhumano que actúa a través de lo humano, por la simple y sencilla razón de que "es humano ser inhumano", a juzgar por las más diversas experiencias históricas que llevan a pensar, retomando una expresión del autor francés Michel Terestchenko (2007), en la banalidad del bien y en la del mal, comoquiera que se interpreten. El culto divino tributado a un ser humano se llama androlatría,[1] y Octavio Paz (1979) es uno de los pocos en haber rozado el tema, al mencionarlo, por ejemplo, en *El ogro filantrópico*. Así, no es sólo el doble cuerpo del rey, siguiendo a Kantorowicz, es también la doble fa-

[1] No aparece en el diccionario de la RAE, por cierto.

ceta de una comunidad que es al mismo tiempo humana y capaz de convertir —de manera inhumana— a más de uno en "hombre-Dios".

Es algo que se olvida con frecuencia cuando se habla de resistencias ciertamente existentes, como lo hace por ejemplo Pilar Calveiro (2005: 23, 30) para la familia mexicana, al distinguir, en este terreno, que no es ajeno a las relaciones que circulan en la sociedad, reacciones de resistencia, fuga y confrontación. Esto se presenta en lo que para Calveiro es frecuente en América Latina: el esquema de alianzas y conflictos que permea a la familia ampliada, que desde tiempos medievales aparece como factor de cohesión a falta de autoridad y Justicia. Se endiosa y se hace caer en desgracia, por lo que es un lugar de interiorización de normas que se juegan más ampliamente en sociedad. Seguramente no debe dejar de llamar la atención la referencia familiar en las relaciones extrafamiliares en América Latina: del "mano" o "manito" mexicano, en desuso (con tendencia a ser reemplazado por un *brother* o *bro*) al "hermano del alma" de otros países, del "primo" y "tío" o "tía" al "pariente", hasta la referencia frecuente a una alianza en un grupo como "la familia", desde mexicanos de Texas hasta caribeños.

La sacralización de los poderes pasa por el carácter muy sacramental de la Iglesia católica y, por lo mismo, por una gran cantidad de ceremonias que distan de ser anodinas e inician de una forma peculiar a la vida social, con frecuencia más que la escuela: el bautizo, la primera comunión, el hecho de tener padrinos, la celebración de los 15 años, las bodas y los aniversarios de bodas, donde el festejado es el centro de una comunidad que le da cierto poder social y llega a sacralizarlo, primando sobre la individualización del ser como tal (aunque una titulación en un país como México, y no forzosamente en toda América Latina, puede tomar un carácter casi sacramental y ser todo un evento social, al igual que la visita a un enfermo en un hospital). Desde este punto de vista, habría que detenerse a explorar el significado de los rituales que reclama Han: las familias no siempre son sinónimo de armonía, no en todo caso en América Latina. Los "modos" descritos en esta región contribuyen a la socialización, al "amparo" —aparente al

menos— de la colectividad y a la creencia de que en las distintas etapas de su vida un ser humano no se verá confrontado con la soledad ni consigo mismo y su interioridad, algo que se da por equivalente de orfandad. Hasta hace pocas décadas, antes de la generalización de los centros comerciales, pocos se arriesgaban a ser vistos solos comiendo en algún lugar público, por ejemplo. Se trata sobre todo de una introducción paulatina al "arte de relacionarse", como si las "relaciones" fueran clave para la movilidad social, antes que el trabajo, puesto que se trata de un mundo de dependientes; al rato se tiene un pariente o un conocido en tal lugar que puede ayudar de tal manera a encontrar tal empleo, por ejemplo, o se tiene a decenas de parientes, directos e indirectos... colocados en los circuitos judiciales de un estado, como en México, así no tengan que ver en lo absoluto con el conocimiento de la ley. Forma de paliar la precariedad en los compadrazgos populares, puede dar más arriba en el extremo de un nepotismo no muy disimulado. Difícilmente se rompe con este entramado para ser "por sí mismo", porque es como actuar "a descubierto" en una sociedad violenta. Todavía se estila preguntar, a quien asiste por ejemplo a una consulta médica, "¿quién lo recomienda?".

A la par está la actualidad de lo descrito por Bloch. No es exactamente que se crea en algún poder sobrenatural de un político, pero sí que pueda producir alguna forma de "milagro" una vez ungido. No falta la imagen utilizada de las palomas posándose sobre el cuerpo de y al lado de Fidel Castro como un signo de unción, aunque no sea exactamente aceite bendito. Si se trata de la recreación del milagro en la medicina popular y en el folclore médico, para seguir una de las ideas expresadas por Bloch, cualquier mercado popular ofrece la posibilidad de la unción y más, incluyendo formas de ritos, cargados de simbolismo. En la Ciudad de México, la Iglesia Eliasista ofrece conjuntamente las enseñanzas religiosas doctrinarias adaptadas a México y limpias con hierbas y fuego, todo para la clase media. A la recomendación de llevarse velas a casa se suma eventualmente la del uso de tal o cual aceite. No deja de haber la creencia en un milagro o la espera de alguno, y tampoco la superstición que atribuye tal o cual suceso

a la buena o la mala suerte. Incluso un presidente mexicano aquejado de herpes se acerca al Niño Fidencio, curandero que hasta tendrá su Iglesia Fidentista mexicana. Las élites no siempre son racionales, por más que crean en la llamada "racionalidad" del negocio. Igual se acude a la Iglesia La Luz del Mundo, etcétera.

Volviendo a Bloch, aparece la contradicción que se instala en el averroísmo entre fe y razón, y lo que la forma de poder que referimos pide no es razón, sino fe. En México, por ejemplo, "se le tiene mucha fe" a un medicamento, como si se hablara de un santo. En el caso extremo, se trata de credulidad. Eso sí, ni la Santa Muerte ni Jesús Malverde pueden impedir que el cálculo del actor estadounidense Sean Penn contribuya a que caiga el "Chapo" Guzmán mientras busca forjarse una leyenda o darle a su poder lo que cree que es una fuerza sagrada, la mediática, como el personaje jamaiquino de *The Harder They Come* (película de 1972), encarnado por Jimmy Cliff, que cae muerto por no poder distinguir entre el filme en la pantalla cinematográfica y la realidad.

El hecho es que, de la religión católica a la magia y la superstición, el mundo del poder latinoamericano es en esta dimensión uno que atrae en la medida en que está anclado en la impronta de toda clase de ceremonias. El origen de la palabra no remite sólo al rito, sino a la solemnidad del acto, en el que no cabe la menor risa ni distancia. Al mismo tiempo que es solemne, la ceremonia es un espectáculo público que consagra poderes. No es lo mismo que una fiesta o un carnaval. El poder latinoamericano tiende a ser muy ceremonial y pide adhesión por fe, no por razón. En esto se entrecruzan la sacralidad católica y la magia o la superstición de origen prehispánico, que no excluyen el problema de la idolatría. Después de todo, es otra manera de describir lo que tratamos de caracterizar, puesto que el ídolo es "la imagen de una deidad objeto de culto",[2] para lo que basta entonces con creerse que el poder tiene algo de sobrenatural; ciertamen-

[2] RAE: 844.

te, puede tener de "oculto", aunque sea en su capacidad para renovar promesas sin cumplirlas.

Es una forma arcaica de fetichización del poder, arcaica porque también existe la fetichización de la *vedette* moderna, por ejemplo: la creencia mágica de que es especial tocar a tal o cual cantante o tener alguna de sus prendas, o colocarse una camiseta con los colores de Argentina y el "10" de Maradona para jugar bien el domingo en la cancha polvorienta del pueblo. La contraparte es la credulidad, pero aún queda por ver entonces cómo opera el poder sobre esta credulidad, tal vez llegando al sacrificio. Desde el punto de vista expuesto, no hay inocencia en la reivindicación de los rituales, y es probable que tampoco la haya por completo en los de los pueblos originarios, al grado de tomarla por algo tan natural como la naturaleza misma. Es más probable que sea un intento precario de hacerse con ella para defenderse de sus arbitrariedades e incluso para lograr mínimamente domeñarla, como es el caso, por ejemplo, de las terrazas incas o de los canales de Tenochtitlan. Aunque se adore al sol o a la luna, etcétera, no hay "fusión" en armonía plena con la naturaleza: ha tenido que ser domesticada, con frecuencia mejor de lo que luego intentarán con frecuencia los españoles, para lograr los cultivos en terrazas o las canalizaciones de los lagos en el Valle de México. Ni siquiera las tribus más primitivas, como algunas "no contactadas" de la Amazonia peruana, están exentas de actuar sobre la naturaleza y, si se quiere, restarle "derechos", al haber caza o pesca.

## Androlatría: un poco más

Según Hegel, para Dios no hay ninguna ruptura, ningún desgarramiento en el que se pierda a sí mismo, y "no conoce nada radicalmente distinto en lo que él no fuera él mismo" (Han, 2017a: 104). Lo dicho no deja de tener consecuencias sobre la representación dominante del tiempo y el espacio. No creemos que sea asunto de cultura, aunque se "disimule" en ésta. Dice Han que, en la perspectiva (¿crítica?) de Hegel, Dios se presenta como un señor que gobierna el mun-

do puesto por él. Tal vez nazca de aquí la necesidad del Conquistador de presentarse con Requerimiento, llamado a la conversión del otro al cristianismo, para poder prolongarse a sí mismo en el otro o, en caso contrario, negarlo como humano.

Puede valer para el ser de la androlatría, que hace que, siendo "un señor" ("una señora" lo hará a su manera), considere, de tener algún poder, aunque sea porque el otro está en estado de necesidad, comportarse justamente como alguien que gobierna "el mundo puesto por él", es decir, a su disposición o incluso a su "antojo", como expresión máxima de las posibilidades de la sola voluntad propia para imponerla al otro. Enseñorearse es la voluntad de disponer, de ser necesario remarcando la arbitrariedad para "hacerse sentir" y subrayar las jerarquías: no todos se permiten este tipo de arbitrariedad, ni ante cualquiera. Así se dispone, por ejemplo, del tiempo del otro en algo que cualquiera sabe en América Latina que está codificado: no se llega tarde a una cita con un superior jerárquico, pero se puede incluso no llegar con alguien considerado inferior. Es un poder que dispone del tiempo y del espacio del otro, como si lo hubiera puesto aquél para "gobernarlo".

La religión tiene que ver con la finitud y el "estar limitado" del ser humano, algo que, a juicio de Han (2016:105), aquélla busca superar. En esta perspectiva, habría que admitir y "sublimar" la finitud y el "estar limitado". Otra cosa sería tapar o negar la finitud y el límite, y la religión, entonces, al servir para ello podría convertirse en una forma de poder, e incluso de ambición de poder absoluto, algo no ajeno al mito. En vez de asumir la castración y el ser "uno como los demás" (¡mortales!), una estructura de origen religioso buscaría colmar al poder negando cualquier fisura, ofrendándole hasta convertirlo en algo sagrado. Al menos en América Latina, la religión ha contribuido en mucho, aunque no siempre, a sacralizar al poder, cierto que con frecuencia a cambio de cosas muy terrenales. El poder sacralizado, puesto que es por "obra divina", exige sacrificio: es el poder sobre otro, y en el sacrificio se está en poder de otro, aunque no forzosamente en propiedad de otro. A raíz de la violencia, que niega, entre otras cosas,

los Mandamientos, la religión llega a prestarse a sacralizar además un poder ilegítimo, transgresor de los límites, tal vez por haber encontrado en aquélla la "des-limitación". Se está así ante un fenómeno que necesita ser mitificado: al modo del narco, se puede matar y, como se dice algo en broma, "dejar el marcador en cero" si se tiene el poder (y el dinero) suficientes para honrar a Dios con una capilla. ¿A quién se está realmente honrando, por cierto? Tal vez pueda decirse que interviene aquí una increíble suplantación.

No se puede homogeneizar toda la religión, y el debate a raíz de la Conquista y el trato a los indígenas es conocido. Tampoco juegan el mismo papel todas las órdenes. Pero tampoco es raro el matrimonio entre el poder y la religión, menos luego de una guerra de Conquista llevada a cabo con el matrimonio de la espada y la cruz. Se termina así "matando para ganarse la eternidad", a través de la gloria, o, si se quiere, eternizando la continuidad del sí mismo contra cualquier asomo de tensión negativa, al grado de provocar fenómenos como el ocurrido en Canoa, Puebla, en México, ya bien entrado el siglo XX.[3] El problema de la des-limitación no se detiene aquí. El hecho es que el carácter de la Reconquista en la península ibérica es un buen antecedente: efectivamente, se mata para ganarse la gloria, la eternidad y alguna posesión material, dicho sea de pasada. No es que obligadamente quien guerrea contra los moros se convierta en mártir o santo, pero es una "guerra santa", o en todo caso la alegada "guerra justa", a juicio de Bernard Grunberg (a riesgo de tomar por injuria la menor diferencia), y los santos —Santiago es el más famoso, y hunde sus raíces en la Reconquista— suelen acompañar a un guerrero que no se rige por la razón, sino por la fe, contra el infiel, o luego contra el idólatra. Matar acaba teniendo algo de investidura sagrada. Si es así, los conquistadores no traen a América la religión, sino su transgresión ("no matarás", "no robarás", "no codiciarás"), en nombre de la fe. En esta perspectiva, tal vez no sea lo más adecuado emprenderla contra la "re-

[3] Felipe Cazals (México) recrea los hechos de Canoa en la película homónima de 1976.

ligión judeocristiana" traída desde fuera, cuando lo traído es el arte de transgredir el "no matarás", para empezar, siguiendo con lo demás. Y desde luego que no hay, en lo descrito hasta aquí, nada más alejado de la duda como método: pareciera dudarse de poco o nada en el momento de transgredir. Esta actitud no está desligada de la creencia ya mencionada en el fuero: cabe transgredir y apostarle a quedar impune, o tener la seguridad de ello.

## El sentimiento por delante...

Hegel no ha tenido buena recepción en América Latina, en la medida en que llegó a hacer comentarios despectivos sobre ésta, en el sentido de contener "pueblos sin Historia", aunque quede por ver desde una perspectiva dialéctica lo que entendió exactamente por Historia. La estudiosa estadounidense Susan Buck-Morss (2005) sugiere la existencia de un vínculo entre la dialéctica del amo y el esclavo y lo ocurrido en Haití, a principios del siglo XIX, al ser el primer país en liberarse de la esclavitud, mediante la lucha. Buck-Morss no consigue una crítica rotunda de las limitaciones de la Revolución Francesa y la Ilustración. Más allá de que hay errores al atribuirle a la esclavitud el sostenimiento del sistema económico occidental en la época protoindustrial (también está el problema no menor del feudalismo), y al confundir amo y esclavo con señorío y servidumbre, lo cierto es que, en vísperas de la Revolución, se formó en Francia en 1788 el círculo *Les Amis des Noirs* (Los Amigos de los Negros); el abate Raynal y Diderot escribieron un texto condenando la esclavitud, leído por Toussaint l'Ouverture, de la misma manera en que en la *Enciclopédie* hay entradas condenando aquélla a cargo de Diderot y D'Alembert, pese a que personalidades como Rousseau y Robespierre parecieran esquivar el problema. No puede olvidarse que dos comisionados por la Revolución Francesa, Léger-Félicité Sonthonax y Etienne Polverel, buscaron hacer valer los derechos de los esclavos en Haití (Saint Domingue) desde 1792. Napoleón no dejó de arrepentirse de haber capturado a Toussaint l'Ouverture, quien murió en el Jura francés. No todo

en la historia posterior habla de que los antiguos esclavos no quisieran a la vez convertirse en amos, como emperadores: fue el caso de Jean-Jacques Dessalines y más aún de Henri Christophe, a diferencia de Alexandre Pétion. El hecho es que se considera, según lo recoge Buck-Morss, que Hegel pudo haber seguido lo que ocurría en la abolición de la esclavitud haitiana mediante el abate Grégoire y la lectura de los diarios, como *Minerva*. No se justifica la actitud final de Hegel hacia África, aunque el autor no dejó de mostrar su admiración justamente por Haití en *Filosofía del espíritu subjetivo.* La dialéctica del amo y el esclavo hegeliano puede leerse en clave existencial, pero también puede tratarse, pese a críticas como la de Buck-Morss, para orientar —no para describir ni servir de modelo— hacia un análisis en perspectiva histórica. Por ello tal vez no vale la pena detenerse en la crítica a las "omisiones del hombre blanco", menos pensando por ejemplo en Sonthonax y Polverel o incluso en el regimiento de polacos que se pasaron finalmente del lado de los haitianos ("los negros blancos de Europa", llamó Dessalines a dichos polacos). Lo sucedido con Henri-Christophe, pese a sus contradicciones, habla en todo caso de un mundo todavía feudal.

La Revolución Francesa habría entronizado el culto a la Razón, convertida en "diosa", al menos durante los años del Terror jacobino radical (1793-1794), que acabó personificándose en "Sofía" (la sabiduría), junto a un "Ser Supremo" laico, aunque Robespierre no quería el ateísmo explícito (si bien aceptaba al Ser Supremo). Los cultos fueron prohibidos en 1802 por Napoleón Bonaparte, el mismo que intentó restablecer la esclavitud en Haití. El culto a la Razón exige básicamente la subordinación de los sacerdotes a la autoridad secular, celebra valores como la Libertad, la Verdad, la Amistad o incluso la Naturaleza, confisca las riquezas de la Iglesia y hace del "pueblo" el único Dios, aunque también cabe decir que Robespierre llega a considerar "ridículos" los festivales consagrados a esta "diosa". Algunos de quienes festejan a "la Razón" terminan por lo demás en la guillotina. Por otra parte, Descartes crea —bastante tiempo antes— un "método" que privilegia la razón para encontrar la verdad, pero sin renunciar

al mundo de la materia ni al "habitado por Dios". Descartes plantea que la realidad es comprensible mediante el uso de la razón, y en esta medida la antepone a la religión, que privilegia la fe, en la cual, agreguemos, la verdad no se indaga o se investiga, sino que es "revelada", por lo que está "dada". El de Descartes es un llamado a la duda metódica. Nada de esto fue traído por la Conquista a América ni instalado por la Colonia, que privilegiaron la religión, al menos de manera aparente, a juzgar por los debates desatados por la Conquista misma y las transgresiones ya descritas.

Para ejemplificar lo dicho, seguramente no haya nada mejor que referirse al Requerimiento de Palacios Rubio, conocido con frecuencia como simple Requerimiento, que solían leerles los españoles a los indígenas, señalándoles la voluntad pontificia delegada en los monarcas españoles. Es una llamada a la conversión en nombre del puro y simple argumento de autoridad. Nada tienen que ver aquí la Razón ni la duda metódica. Lo increíble es cómo al mismo tiempo este Requerimiento, emanado de las Leyes de Burgos de 1512 (Rojas Donat, 1999), niega toda existencia humana a quien no se convierta, reservándose quienes digan representar la autoridad el derecho de dañar, haciendo la guerra, tomando "mujeres e hijos" para "hacerlos esclavos", "tomando bienes" y haciendo "todos los males y daños" que se puedan, "como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen". De remate, la culpa del daño recae sobre los renuentes. Desde la jerarquía, que no hace más que glosar el designio divino, sólo se admite el fenómeno del poder (la conversión), que hace del otro una prolongación del sí mismo, que se "prolonga en el otro", y de lo contrario apela a la peor violencia. Se ofrece abiertamente la esclavitud, como mínimo, a quien se rehúse: no hay reconocimiento en el otro del "en sí y para sí", que aparece en cambio como una afrenta. Nada hay aquí de *cogito*.

Este tipo de palabra no tiene mucho que ver con la palabra formal del capitalismo. La palabra capitalista da en la psicopolítica la apariencia de apelar al Deseo del otro, aunque ciertamente al grado de parecer saber mejor que éste lo que necesita o en todo caso desea: se

apela en realidad a la emoción prerreflexiva (Han, 2018: 75), que no es el Deseo. En el Requerimiento no hay apelación al Deseo del otro, ni llamado alguno a una forma de relación entre iguales que haga surgir algo objetivo: el otro es idéntico (¿cómplice?) o está muerto. El llamado a la conversión, sin duda heredado de la Historia de España en la Reconquista, es a ser súbdito y por ende a querer lo mismo que el amo, a desear lo mismo que él, a ser a su imagen y semejanza, culpando a quien no se subyugue ante esta mezcla de rey y clérigo. Es a tal grado imposible salir de esta conciencia religiosa subjetiva que las versiones de la Conquista varían a ratos según quien las cuente, tanto más cuanto que, tratando de hacerse de riquezas y gloria, los conquistadores terminan en las peores pugnas entre ellos. En la forma de poder latinoamericano no se descarta, entonces, el Deseo de la posesión de lo ajeno, al menos en un canon dominante, y hasta donde es percibida esa "cosa" como simple "prolongación de…", sin mayor percepción de "otra vida".

Más allá del deseo de cubrirse de gloria, hay otra cosa, en la medida en que predomina la dimensión religiosa. Esta dimensión es emocional antes que cognitiva. La intuición y el sentimiento coinciden en ser conciencia irreflexiva. El ser humano es un ser pensante, aunque no siempre se dé cuenta de que piensa. El Requerimiento no es llamado a reflexión alguna, ni a decidir en libertad. Tampoco está permitido dudar. No es asunto cognitivo sino que, por decirlo de algún modo, se adelanta a ofrecer al mismo tiempo una emoción, la de la conversión, y una amenaza, mezclando ambas.

En la relación interpersonal puede parecer que están por delante las emociones antes que, por ejemplo, la curiosidad (el deseo de conocer). Hegel hace notar que "la relación de Dios al Hombre es la relación del Amo a quien lo sirve". El Yo es aquí es un "Yo trascendente" (Kojéve, 1979: 67), lo que no es ajeno a la gloria. El Amo sagrado, intocable, impune, cree salir del Yo empírico mortal, servil y "no reconocido", y "trasciende" en la elección que según Hegel se da entre el mundo humano y el divino (*Ibid*.). Se impone la voluntad de "trascender el mundo", sin transformarlo por la acción negadora de la lu-

cha y del trabajo, forma de ver las cosas que puede permear también al esclavo, por cierto; se "trasciende" por reconocimiento colectivo o de grupo de los servicios prestados al rey y a Dios. El hombre religioso no es todavía el hombre "razonable": no es un Hombre de ideas, en el sentido de conceptos, sino que tiende a ser de glosa y exégesis. En principio, el amo y el esclavo alcanzan la igualdad ante Dios, pero ello no está implicado en el hecho colonial, que enfrenta a los hombres de gloria, que "trascienden" en el servicio al rey y a Dios, y quienes, por tal o cual razón (de raza, de costumbres, de creencias, etcétera...) no pueden optar por el Yo trascendente, quedando reducidos a lo nulo, la nada a los ojos del hombre religioso. Hay reducción a la pasividad de quienes no son más que "lo que Dios quiera": ni realmente sujetos de la Historia, ni ciudadanos del Estado, en términos de Hegel.

Lo que niega el hecho colonial es el acercamiento entre iguales, y el poder tiende entonces a jugar, en un marco sacramental que se nutre de investiduras de todo tipo, ceremoniales, entre quienes han "trascendido", por el mismo poder, y quienes no. El asunto se complica en sociedades en las cuales no se valora predominantemente el trabajo y, como ya se ha dicho, la lucha es riesgosa si se llega a una "consistencia autónoma", duramente castigada: la tendencia del esclavo puede ser a aspirar a cualquier poder, por pequeño que sea, para no sentir la humillación de la "nada" que puede ser jugada colectivamente y mediante el "marcaje", que "escenifica" de múltiples maneras, y castiga con el estigma el enfrentarse al soberano.

En este mismo marco, el Deseo puede poner, por influencia religiosa, aunque no sea percibida como tal, la emoción antes que la dimensión cognitiva, sin que importe entonces la indagatoria de la verdad; puede importar más comulgar en el ritual de un linchamiento, por ejemplo, aunque sea sin indagar. Pizarro lamenta la suerte de Atahualpa, a quien ha traicionado, y Cortés llora en la Noche Triste, después de una matanza de indígenas por parte de un Pedro de Alvarado dado siempre a atacar primero. Interrogado por éste, Cortés muestra que no hace más que llorar sobre sí mismo, temiendo no poder salir del brete, pero desde luego que sin haber derramado jamás una sola

lágrima por la destrucción de toda una civilización. Se trata de sentimientos, ciertamente, pero no de humanización: "El sentimiento es la forma que el hombre tiene en común con el animal; es la forma animal, sensible" (Hegel, 1981: 151).

La religión puede presentarse en dos aspectos que la caracterizan y que pueden unirse a través de lo sensible, para seguir a Hegel: el sentimiento y la representación, no alejada de la imagen, pero sí del pensamiento en cuanto universal, y sobre todo del concepto. En esta perspectiva es posible constatar la proclividad latinoamericana al sentimiento y ciertamente a la representación, pero también la dificultad para abstraer y llegar al concepto. En otros términos, no hay aquí una filosofía, por rudimentaria que sea, ni siquiera en la medida en que la formación religiosa educa para el pensamiento. El sentimiento y la representación pueden acompañar, por extraño que parezca, a la violencia, aunque en realidad para Hegel, en la indeterminación del sentimiento y en su carácter fundamentalmente contingente, es posible todo, tanto "lo bueno como lo malo". El sentimiento puede tener el contenido más diverso (y por ello se dice por ejemplo de tal o cual que tiene "malos sentimientos").

> Que algo forme parte del contenido del sentimiento no significa [...] algo excelente a su favor. Que un sentimiento tenga un carácter verdadero, auténtico, no depende del sentimiento en cuanto sentimiento, sino del *contenido* encubierto en esa forma. No importa que el sentimiento posea en general un contenido; pues lo que hay de más malo también se encuentra en él. [...] El sentimiento es [...] una forma adecuada a todo contenido posible sin que este contenido reciba por ello ninguna determinación; esta forma es idónea para cualquier contenido (Hegel, 1981: 148).

Así pues, el sentimiento no es garantía de verdad, ni de ética, etcétera... Ni siquiera cuando se involucra a Dios: "Dios, en la medida en que se encuentra en nuestro sentimiento, no aventaja en nada, en lo referente a la forma, al peor de los contenidos" (1981: 149).

No es rara, entonces, la ausencia del concepto en el habla que mezcla sentimientos y representaciones, sin descartar por cierto la intuición, pero con frecuencia puesta al servicio del poder, para maniobrar antes que calcular, puesto que se trata del guerrero y no del negociante. Probablemente así se explique, al mismo tiempo, la existencia en América Latina de abordajes como la pedagogía de Paulo Freire o el "sentipensar" —encuentro de sentimiento y razón— que recoge, entre otros, Orlando Fals Borda. Por el solo sentimiento, el objeto se encuentra de modo subjetivo en alguien, pero sin reflexión. Al menos para Hegel (1981: 148), el sentimiento no es garantía de nada: es "la forma en la que el contenido aparece puesto como totalmente contingente" (una expresión mexicana lo traduce bien: es lo que "me late" o "no me late", cuando no lo que "me cae" o "no me cae"). Es el dominio del antojo, del arbitrio, "[...] la forma en que el contenido aparece puesto como totalmente contingente" (*Ibid*.).

> [El] contenido puede ser puesto de acuerdo con mi antojo, con mi arbitrio, o de acuerdo con la naturaleza. En el sentimiento me encuentro de lo más dependiente; el contenido es contingente para mí. El arbitrio, el antojo, reviste, por tanto, en el sentimiento la forma, la determinación de algo contingente, es decir, no está determinado en sí y para sí, no es puesto por lo universal (Hegel, 1981: 148).

Esta contingencia/arbitrariedad puede aparecer por igual en la reducción de algún argumento a preguntarle al otro no lo que piensa sino, con un dejo amenazante, si "le gustó o no le gustó". El contenido no tiene objetividad, no es "en sí y para sí", sino que está en la dependencia del que siente, y la contingencia aparece por igual cuando se habla de "una corazonada". Algo no puede ser justo o verdadero por encontrarse en el sentimiento (de nuevo: por ser lo que "le nace" a alguien). Para Hegel (1981: 150), el sentimiento, a diferencia de la personalidad (que remite al espíritu), es la subjetividad en el peor sentido de la palabra; "es un engaño atribuir al sentimiento lo que hay de verdadero, de auténtico, en el individuo: eso se lo debemos al cultivo del pensa-

miento; sólo a través de éste se alcanza el contenido de la representación y, por consiguiente, también del sentimiento" (1981: 151-152). En esta misma medida, sentimiento no es garantía de verdad, por más que parezca "lo auténtico", aunque es válido en cambio el sentimiento que se suma al concepto. De lo contrario, no hay voluntad racional: el antojo, el arbitrio o los impulsos no lo son, como no lo son "las ganas" o "la regalada gana". Hegel (1981: 156) recuerda lo que tiene lo anterior de proximidad con la "conciencia dependiente", que ata o se ata a la subjetividad y, en el amo, al regreso sobre sí mismo: "La mismidad constituye la dimensión subjetiva, que de un modo general llamamos corazón".

Siendo un ser de sentimientos, el ser religioso puede asociarlos con representaciones y viceversa, pero el sentimiento remite a una fe subjetiva (lo que "nace del alma"). La representación se le coloca al contenido esencial bajo la forma de pensamiento, "pero con ello no está puesto(a) todavía *como* pensamiento" (Hegel, 1981: 162). Tener una representación de algo no es todavía "pensar en algo", elevarse a la universalidad del concepto. La representación no puede librarse por completo de lo sensible ni de la imagen. La determinación sensible y la imagen difieren del significado: según Hegel, "la representación se encuentra en una tensión permanente entre la intuición sensible inmediata y el pensamiento propiamente tal" (1981: 163). Así las cosas, las representaciones del poder son lo que la gente "se figura" que es —por distintos motivos—, pero sin tener el concepto del poder mismo. Como ya se había señalado, es de este "figurarse" que surge la "preparación para la acción": lo que está ausente es la elaboración conceptual, lo que impide todo distanciamiento, y lo cierto es que al representarse y usar el poder nadie se dice: "Soy ipsocéntrico, me tomo por Dios mismo, actúo por herencia colonial y voy a imitar un Requerimiento", etcétera, lo que no impide que, para saber de las representaciones mismas, y estudiarlas, puedan ser útiles los conceptos. Es posible pensar que a nivel popular sucedan otras cosas y tenga cabida cierta filosofía "espontánea" que dice de tal o cual que "ya

se la creyó", que "se cree parido por Dios" o incluso, como sucede en Chile, que "se cree la muerte".

Se puede decir del Conquistador que no es ser de ideas: se guía por intuiciones y, como lo hace Cortés, si una "corazonada" acierta se atribuye el acierto a Dios, pero no mucho más. Al mismo tiempo, la manera en que los conquistadores se representan lo que descubren muestra su incapacidad para salir de la representación misma, no desligada de la imagen, para llegar a un pensamiento universal. Se explica la total ceguera ante quien se tiene enfrente, lo que no impide, siempre como Cortés, servirse de intuiciones sobre el otro para maniobrarlo.

En el sentimiento religioso, por otra parte, la negación de lo finito en aras de lo infinito toma la forma de temor y dependencia, según Hegel (1981: 167). Siendo lo que sienten ante Dios, es lo que los españoles esperan que el "súbdito" sienta hacia ellos, en la medida en que se han convertido en hombres-dioses: temor y dependencia, lo que igual puede tomar la forma seductora de la "devoción" o la "adoración". Dios es el más allá de lo finito y, como dice Hegel, en la medida que Él es, uno no es; pero en la medida que nos toca desaparece lo finito. Visto desde otro punto, el Requerimiento puede ser entendido justamente como una exigencia, de parte del Yo religioso, de temor y dependencia; por cierto, cabría preguntarse si no es, por ejemplo, lo que exigen ciertos tratos como el machismo y ciertas formas de defensa matriarcales frente al mismo.

Así, pese a que existe el sentimiento religioso entre los conquistadores, no debe creerse por ello que traen a la América Latina el cristianismo, en la medida en que, en los hechos, y aprovechando la deshumanización del otro, no dudan en pasar por encima de los Mandamientos. Lo anterior ocurre desde tal grado de "poder" que, por el Requerimiento, los conquistadores no parecen muy conscientes de la transgresión, puesto que para ellos lo que está enfrente no es humano, salvo que se "identifique" y se "vuelva idéntico": por derecho divino delegado en los reyes y a su vez "turnado" al Conquistador, desde la deshumanización basta para creer que en realidad lo del otro es de uno. Dicho de otro modo, los conquistadores no pueden traer

ningún capitalismo porque no hay ningún sentido de la propiedad del otro por respetar, algo que harán ver por momentos hasta en forma cómica indígenas como los del Sinú, al serles leído el Requerimiento y preguntar por qué el rey dispone de lo que no le pertenece. Se está así para despojar en una "tierra de nadie", puesto que el otro es nadie. Contestan en 1514 los indígenas del Río Sinú, a decir de Eduardo Galeano (1983): "[...] que muy generoso con lo ajeno había sido el Santo Padre, que borracho debía estar cuando dispuso de lo que no era suyo, y que el rey de Castilla es un atrevido, porque viene a amenazar a quien no conoce". No se respeta lo ajeno, aunque se intuya y luego sea elaborado por teólogos como Francisco de Vitoria, lo que da cuenta de que se sabe que se está despojando. Es de esta manera que Fernando Cervantes ha podido decir, a propósito de cómo pudo ser entendido el Requerimiento en el mundo inca:

> ¿De verdad los nobles incas habían entendido las afirmaciones de un documento tan extraño como era el "Requerimiento"? ¿Cómo podía un monarca tan lejano, del que nunca habían oído hablar, pretender cualquier derecho o, por emplear el término de los teólogos de Salamanca, dominio sobre sus territorios y posesiones? Aunque ese concepto tan abstracto se les hubiese expresado "palabra por palabra" ¿tenía algún sentido para ellos? Más irónica resultaba la aparente seriedad con que Pizarro y sus compañeros cumplieron con las formalidades del proceso. Sería anacrónico culparlos de hipocresía o duplicidad: después de todo, era la única base legal a su disposición que todavía comportaba una autoridad incontestable. No es de extrañar que Pizarro cuidara de que todo el proceso fue debidamente registrado y notariado (Cervantes, 2021, 417-418).

El procedimiento no es contra los incas; es para justificarse arriba, ante la Corona, sin que importe demasiado que los despojados lo comprendan, puesto que no alcanzan a ser humanos.

El sentimiento no es garantía de nada en esta herencia colonial, ni para bien ni para mal. Pero desde el punto de vista del amo adelanta un pedido de temor y dependencia, que llega a ser tomado por otra

cosa, más si hay seducción de por medio y si el sentimiento pasa forzosamente por lo que hay de más personal y subjetivo. Después de todo, este sentimiento por delante, sin explicitación de la forma de pensar (hasta llegar al concepto) ni de la convicción (que une al sentimiento con el pensamiento), puede ser antojo, arbitrariedad, impulso, etcétera: la canción latinoamericana también lo revela con facilidad, llegando a identificar estos movimientos como caprichos, aunque no quepa hablar de tales para los conquistadores.

## Hasta la traición...

Lo que marca a los españoles, aún más cuando llegan a terminar rivalizando brutalmente entre ellos por el botín, es contrario a la fidelidad que se define como "lealtad" y curiosamente como "observancia de la fe que alguien debe a otra persona".[4] La traición es quebrantar esta fidelidad o la lealtad. El gran sentimiento, de origen religioso y devoto, está acompañado por una disposición igualmente fuerte a la traición. Cuando está la posibilidad, no se duda mucho en quebrantar "la fe debida", ni con los indígenas, ni entre los propios españoles. Así, la palabra parece no tener mayor valor, salvo "hacer confesar" —no sin un dejo inquisitorial— para tener la información para maniobrar. Cabe hacer notar que se pide fidelidad de los vencidos o por vencer, entre otras cosas con el Requerimiento, pero el sentido de lo "privado" existe como derecho a reservarse la ruptura del vínculo si una ventaja lo amerita, siempre desde el poder. Después de todo, el mismo Cortés no es demasiado fiel a quienes lo requieren desde Cuba, y se desata así en Veracruz la pugna armada con Pánfilo de Narváez. El Conquistador es el amo de Hegel, libre de obligaciones y deberes.

Entre los conquistadores y la Corona prevalece la discontinuidad, y más de una empresa se queda trunca no por falta de voluntad, sino de apego a la objetividad, al no ser posible. Otras empresas se vuelven

[4] RAE: 713.

una aventura completamente azarosa, y revelan otras características en algunos conquistadores: es el poco tomado en cuenta caso de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, muy lejos de España, pero también de las civilizaciones despótico-tributarias como la azteca, que acabará conviviendo con comunidades indígenas. Lo anterior no impide que Núñez Cabeza de Vaca haya ido en pos de la Fuente de la Eterna Juventud y del equivalente de El Dorado, las Siete Ciudades de Quibola y Quivira. La Conquista de México ha sido con frecuencia erróneamente reducida a Cortés, pero poco se cuentan los interminables litigios entre éste y Nuño de Guzmán, quien tuvo una trayectoria particular. Aún acompañado en sus expediciones por conquistadores "buenos", como Cristóbal de Oñate, Nuño de Guzmán, por lo demás con frecuencia al mando de miles de indígenas, conquistó el centro-occidente del actual México, llegando al norte hasta las actuales ciudades de Culiacán y Durango, aunque también hacia el oriente a San Luis Potosí. Era brutal: robaba las poblaciones sitiadas y las incendiaba, de la misma manera en que, tras ser recibido hospitalariamente por el "rey" (*cazonci*) purépecha Tangáxoan II, lo capturó, lo hizo arrastrar por caballos y finalmente lo quemó en la hoguera. Por curioso que parezca, a Nuño de Guzmán sus exacciones, además de sus pleitos con Cortés, le valieron un juicio de residencia que lo remitió preso con grilletes a España, donde murió encarcelado en el castillo de Torrejón de Velasco. Enviado a la actual Honduras, Cristóbal de Olid traicionó a Cortés entendiéndose en Cuba con el gobernador Diego de Velázquez, a cambio de ser nombrado gobernador de lo que se descubriere. La gente de Cortés encontró a De Olid y lo capturó: sometido a proceso, fue ni más ni menos que decapitado en el poblado hondureño de Naco.

Con frecuencia listos al engaño y la traición contra indígenas, los españoles no dejaban así de pleitear entre ellos. Esto lo encarnó mejor que nadie Lope de Aguirre en Sudamérica. Luego de pelear en las guerras civiles de Perú, se embarcó en busca de El Dorado por el Amazonas, se encargó del asesinato del Conquistador que encabezaba la expedición, Pedro de Ursúa, se rebeló contra el rey Felipe II y, antes de ser asesinado por otros españoles en Barquisimeto, mató a su hija

(por cierto, Nuño de Guzmán acusó a Cortés de haber asesinado a su propia esposa). A su vez, Sebastián de Belalcázar, fundador de Quito, involucrado en la fundación de Bogotá y gobernador de Popayán, se vio inmiscuido en las disputas entre los Almagro y los Pizarro en Perú y mandó matar al gobernador provincial Jorge Robledo: enjuiciado por este hecho y por maltratar a indígenas, falleció en Cartagena de Indias mientras viajaba a España para apelar la decisión del Tribunal. A Pedro de Orellana, fundador de Guayaquil, no le fue mejor: fue acusado de traición por cargos presentados en España por Pizarro y tuvo que dedicarse a la piratería por cuenta propia hasta su muerte.

Lo descrito hasta aquí no tiene gran cosa que ver desde luego con la existencia de múltiples propiedades privadas unidas entre sí, pongamos por caso, por algún contrato social, y respetándose la una a la otra, como lo hubiera querido, por ejemplo, Rousseau (2007: 46), al señalar en favor de la igualdad que "puesto que la condición es igual para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa a los demás". Es una sola gran propiedad de la tierra y el despojo, sobre todo si debe contener oro, en la que los españoles se reservan el derecho de tomar para sí lo que es de otros, y al mismo tiempo de despojarse entre sí mediante argucias legales o la violencia pura y simple, en espera del favor de la metrópoli por los servicios prestados y de desplazar así a algún otro en el mismo trance. El "Derecho" es aquí parte de la capacidad para presentarse como un buen cortesano y al mismo tiempo de intrigar, todo para complacer al poder metropolitano; una formalidad, pero que no se puede obviar. Recuerda lo señalado por Foucault (1988: 42-47) sobre la Antigüedad griega y el feudalismo: no importa establecer verdad alguna ni, en rigor, ninguna indagatoria tampoco, sino ratificar al vencedor sobre el vencido en la lucha, ratificarlo como soberano; el poder de la sociedad disciplinaria, con otra visión de la justicia y sin suplicio, no aparecerá sino hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX en algunos países de Europa, por lo que los conquistadores no han traído modernidad alguna. La verdad no es la de la Razón, sino que se tiende a confundir verdad y posesión del poder; la verdad es la del triunfador con gloria y derecho a "trascendencia".

La formalidad para la Corte puede llegar incluso al acto de casamiento, como lo hizo Cortés con Catalina Juárez para asegurarse la residencia en Cuba, así tuviera luego a Malintzin (con quien procreó a Martín Cortés) e hijos con otras mujeres indígenas (Leonor y María), además de un segundo matrimonio oficial con una española. Por extraño que parezca, algunas de *Las 48 leyes del poder* de Robert Greene (1999) ya están incorporadas en lo que no es exactamente cálculo, sino maniobra táctica. El suplicio no es ajeno a las resoluciones, como lo muestra el destino de Cristóbal de Olid. Habrá que preguntarse luego hasta dónde puede existir en América Latina el sentido de respeto a múltiples propiedades privadas, con lo que ello supone de respeto al espacio y el tiempo del otro. Con frecuencia no lo hay, sino que lo del otro parece "puesto ahí" para prolongar la voluntad —sin reglas— del "poder para sí", sin siquiera conciencia del otro, o en todo caso maniobrando para dejarlo sin lo que debiera ser el derecho a su propio espacio y tiempo. Así pues, es una representación señorial del espacio y del tiempo, que se complicará por las condiciones de la Colonia.

En este contexto, en el ejercicio del poder la fuerza no aparece obligatoriamente por delante. En todo caso, la "fuerza de voluntad", dispuesta a neutralizar la del otro, se apersona en una conjugación de sentimiento y amenaza, así sea bajo la forma de disponer del otro. No es una voluntad racional, sino contingente, "[...] del querer según los impulsos e inclinaciones contingentes" (Hegel, 1981: 155), lo que hace aparecer este mismo "querer" como espontáneo. En la medida en que el sentimiento está colocado por delante, se trata de engaño, o en el mejor de los casos de un arma para neutralizar al otro, "haciéndole creer" y eventualmente llevándolo a "depositar su fe" por principio (así se le llame "con-fianza", que curiosamente puede entenderse como "familiaridad o libertad excesiva"),[5] sin que a este otro le quede claro si ha sido por fe, efectivamente, o por miedo, o por una mezcla de ambas cosas amalgamadas: los indígenas con frecuencia mues-

[5] RAE: 420.

tran esta mezcla de temor y adoración a la llegada de los conquistadores. La canción latinoamericana da muy bien cuenta de hasta qué punto sentimientos y violencia aparecen en amalgama, salvo excepciones. No dejan de ser por lo demás las ambigüedades de la seducción. No es asunto de "intención", sino de la amalgama misma de la espada y la cruz, manejadas al mismo tiempo. El señor Hombre-Dios, que se considera con derechos de excepción, impune, transgresor, no centrado más que en sí mismo, puede adelantarse con sentimientos a la seducción: se entiende que para ser objeto de veneración, reverencia, pleitesía. El sentimiento mismo no está reñido con la transgresión, y por ende tampoco con la potencial traición. Al mismo tiempo, a falta de convicciones —si los sentimientos no cobran la forma de pensamiento, más allá del corazón (1981: 157)— y formas de pensar explícitas en sus conceptos, esta actitud señorial puede exaltar, pero parecer también carente de consistencia, aunque sea capaz de dañar. Es lo que corresponde a la época: raros serán los clérigos que expresen sus convicciones, como Bartolomé de Las Casas. La carencia de convicciones traduce la ausencia no de conciencia, pero sí de libertad de ésta, en el sentido de libertad de pensar como "actividad mental a la que sólo puede tener acceso el propio sujeto",[6] como a una "propiedad de sí" inviolable.

## El contrato inexistente

En el capitalismo, empresario y trabajador se encuentran jurídicamente en pie de igualdad. Pese a que a veces se hable de "esclavitud asalariada", el primero no es dueño de la persona del segundo, ni de sus propiedades, a diferencia de lo que ocurre en el mundo esclavista y en el feudal, donde el siervo trabaja tierras del señor, ya sea en la reserva o en los mansos. El empresario es únicamente dueño autónomo de sus fábricas, maquinarias, materias primas, etcétera. El trabajador no

[6] RAE: 415.

le pertenece al dueño y no le vende su persona, ni le presta servicios (en trabajo, dándole algo en especie o en dinero...), sino que le vende su energía física o intelectual (no su persona ni su cuerpo...), por un tiempo. El trabajador es también un propietario autónomo. Es libre aquél de decidir si invierte, teóricamente libre el segundo de decidir a quién le vende su fuerza de trabajo. A partir de cierto momento los une un contrato: tantas horas de trabajo por un salario. Es un acuerdo que implica, siempre en pie de igualdad formal, deberes y obligaciones de ambas partes, obligación de trabajar so pena de no recibir el salario, obligación de pagar el salario so pena de ser demandado o de huelga, etcétera.

El velo que todo lo anterior supone sobre la explotación puede llegar a ser importante, pero el contenido capitalista, y no "de mercado", es posible de desentrañar. La "libertad" del trabajador termina donde se encuentra en el "reino de la necesidad": si no trabaja, no come, o no comen ni él ni los suyos. El empresario no invierte por nada, y si le pagara al trabajador todas las horas trabajadas (o todo lo que valen las mercancías), no podría obtener una ganancia, así que bajo la igualdad formal hay una desigualdad de contenido. Es la propiedad ya descrita la que le permite al empresario explotar al trabajador. Empero, no está de más recordar cómo todas las declaraciones que abren la era del capitalismo, desde la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Revolución Francesa hasta la Declaración de Independencia estadounidense consagran esa igualdad formal: los hombres nacen libres e iguales en derechos, o han sido creados iguales "para la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad" (Declaración estadounidense). Así las cosas, se crea un hábito de relaciones contractuales que llega a permear la sociedad más allá de la ley: acordar una hora es acordar una hora, hacer una promesa es cumplirla, se "mantiene la palabra", y no se acostumbra el actuar como si no tuviera mayor valor, etcétera. El idioma español tiene una expresión para todo esto: "ser un hombre de ley", o, más curiosamente todavía, "de buena ley", de más valor que la famosa "palabra de honor", que supone que haya una que no lo sea.

Las leyes de los reyes ibéricos, aunque aceptan la libertad de los indígenas, consignan formalmente la desigualdad: como súbditos, están obligados a trabajar para los españoles en repartimientos y encomiendas, al menos en un principio, y nada obliga en cambio al español a ponerse él también "manos a la obra". Es toda la diferencia, en términos de contrato, entre hábitos ciudadanos y hábitos de vasallos o súbditos. En este segundo caso, lo personalizado del trato, entiéndase que no mediado por el dinero y en cambio basado en dependencias, es jerárquico: obediencia, eventualmente a cambio de derechos y privilegios (Carmagnani, 2001: 75). En la medida en que, como lo ha señalado Marcello Carmagnani, la ley en América llega a ser además bastante informal entre los estamentos durante la Colonia, se está aún más lejos de la relación contractual (pese a que esta palabra es ocasionalmente empleada por este autor): laxismo aparente, rigidez jerárquica. A lo sumo, como lo señala el mismo Carmagnani (2001: 59, 85), es la lealtad al rey la que logrará a la larga cimentar el imperio, incluso de tal forma que no sea necesario controlarlo con una importante fuerza militar. No es lo mismo que una fidelidad inexistente.

La lealtad supone en efecto un vínculo de confianza, no contractual, y de obediencia. Un "pacto", que es mucho menos que un contrato, es un acuerdo, pero se entiende también como forma de "contemporizar". Se da por equivalente de una palabra con fuerte carga religiosa, la "devoción", y tampoco desligada del honor. También incluye la "reverencia" y tiene como base el juramento. Es algo feudal, que se basa en el juramento que presta el vasallo al señor al encomendársele (a cambio de protección) y por ello al rendirle homenaje. Esta es la regla general y que explica por mucho tiempo que la ceremoniosidad como elemento del poder no esté nada más ligada a la religión: en el sistema clientelar, hay que saber reverenciar y "rendir tributo".

Dada la carga sentimental, podría decirse también que, a diferencia de la relación contractual, es lo más susceptible de traición. Ya se ha visto previamente cómo es a partir del culto a imágenes, entre otras cosas, que durante la Colonia se mantiene la devoción de la población. También se logra con el culto a los representantes del rey

(virreyes, etcétera) en medio de una ostentación que debe ratificar la desigualdad del poder y la importancia de rendirle homenaje, culto y tributo. Este "pacto" no está basado en nada que tenga fuerza de ley, y se apoya en última instancia, justamente a falta de leyes, en el recurso a la religión, pero también a la violencia y su teatralización para escarmiento de la comunidad. Podría decirse que se está ante un poder que exige lealtad, si no es confundida con incondicionalidad, y que por lo demás puede tomar por traición cualquier "consistencia autónoma", mientras que en el capitalismo ésta es un punto de partida formal. Después de todo, la oposición, en más de una dictadura en el siglo xx, así se trate de oposición no armada y tampoco comunista, llega a ser tomada por "traición a la patria" que encarna los verdaderos valores de la civilización occidental, etcétera... Las revoluciones de Independencia se harán por lealtad a Fernando VII, y son "traidores" en un principio quienes quieran ir más lejos (José María Morelos, por ejemplo...) y empujar hacia la independencia plena.

En la medida en que se habla de lealtad, cabe mencionar de nueva cuenta, como ya se había hecho retomando reflexiones de Han, que en América Latina el régimen señorial se halla atravesado por la violencia, y lo contrario de la lealtad es la traición, de la que no hay mayor testimonio en la España medieval, que está durante buena parte de su historia en guerra contra los moros. Dada la violencia fundadora, el señor americano está lejos de cumplir siempre con su deber de proteger al vasallo, como lo está la Corona de hacerse valer para todos sus súbditos. Ya se ha visto en cambio cómo desde la Conquista está presente entre los españoles una fuerte tendencia a la traición mencionada. Cabe adentrarse un poco más en este tema que no ha interesado mayormente a los filósofos, con la notable y controvertida excepción del estadounidense Josiah Royce (2018), quien le dedicó un libro al asunto de la lealtad a principios del siglo xx, eso sí, desde un punto de vista pragmático.

Antes de avanzar aquí, cabe recordar que, dado que se trata de relaciones clientelares, las lealtades tienen una buena dosis de adhesión al grupo y a relaciones interpersonales, con un objeto que es fuente

de disputa por la tendencia al despojo del espacio y el tiempo del otro. Esto se observa, por ejemplo, en el siglo XIX en América Latina: liberales y conservadores pueden llegar a cambiar de bando con relativa facilidad, más en función, justamente, de adhesiones personales que de convicciones doctrinarias y del objeto del que se trate. Dado que hay un origen guerrero que se repite en la "Conquista permanente" de América, la lealtad puede entenderse también como petición de obediencia o de sumisión, y confundirse ambas. En términos de la dialéctica de Hegel, el amo puede tomar como traición la autonomización del esclavo. Para Royce (2018), en todo caso, la lealtad es algo externo y objetivo (no es posible encontrar la causa de la lealtad en uno mismo), y por lo demás voluntaria, no coaccionada. Implica un compromiso y una dimensión moral, de "lealtad a la lealtad". Ahora bien, ya se ha sugerido la dificultad de reconocer la "consistencia autónoma" de alguien, más con la desigualdad como punto de partida omnipresente, así intervengan sentimientos de origen religioso. Dado que la causa de la lealtad no puede ser uno mismo, en un régimen señorial y clientelar por lo demás marcado por la violencia no puede haber lealtad a lo que no se reconoce (el esclavo o el siervo), pero tampoco la puede haber, aun con el peso de los lazos de clientela, de un hombre a otro hombre si la desigualdad se acompaña de violencia y despierta en este sentido, salvo interiorización completa de la desigualdad (lo que no está excluido), una actitud de resistencia que puede ser tomada erróneamente (aunque no falte) por resentimiento o rencor, pero que es reacción a la humillación. Si la desigualdad en la relación clientelar se acompaña de imposición y violencia, la traición ya está dada, por la simple razón de que se ha exigido ser "hombre de otro hombre" sin dar la protección a la que está obligado el señor, que por el contrario puede servirse de la dependencia para reafirmar su libertad humillando y despojando.

La manumisión del negro en el trabajo doméstico o cierto reconocimiento final para la mujer (no oficial) indígena, asuntos que no son tan raros entre los españoles, pueden no ser en realidad un reconocimiento a la libertad del otro y su mérito, sino al "mérito" de haber

aguantado de todo, otra vez un asunto al que no es ajeno el machismo, y que involucra con frecuencia pleitos de herencias. Como sea, entonces, la lealtad debiera ser llevada a cabo con acciones y no de forma pasiva, lo que, insistamos, la asemejaría a la sumisión y/o la obediencia, con lo cual se obtiene como favor el "dejar vivir" y la suspensión del "hacer morir" del soberano, no como reconocimiento a una causa objetiva externa. La canción mexicana y la música de los Andes peruanos, por ejemplo, están llenas de promesas y juramentos rotos, si bien el tema de la traición es más frecuente en México. Traición es lo que hace Augusto Pinochet con Salvador Allende en Chile en 1973, a traición es como mueren los jefes populares de la Revolución Mexicana, Francisco Villa y Emiliano Zapata (engañado éste por un Jesús Guajardo que le jura lealtad), potencial traición la del (supuesto, ahora) "abrazo de Acatempan" entre Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero al momento de la Independencia de México, mientras Antonio José de Sucre muere traicionado en la Gran Colombia y traición puede ser la de Francisco de Paula Santander, o la que le cuesta la vida a Francisco Morazán. Hay ideas de fondo que explican estos hechos, pero la Independencia en América Latina, como la Conquista siglos atrás, no deja de fundarse en más de una traición. La traición va más allá de no hacer caso de la fidelidad o lealtad debida, y puede tener alevosía, que supone una forma de ventaja: ésta es más fácil de encontrarse en sociedades sin igualdad formal interiorizada, y en cambio proclives a la "segunda naturaleza" de detectar de inmediato las dimensiones desiguales del trato (posición social, color de piel, género, nacionalidad, etcétera). El laxismo ya mencionado, la confianza y la informalidad pueden ser sin mayor problema el preámbulo a la ruptura de un pacto, ruptura latente en la desigualdad de partida. La informalidad está en la definición misma de confianza: "Depositar en alguien, sin más seguridad que la buena fe y la opinión que de él se tiene, la hacienda, el secreto o cualquier otra cosa".[7]

[7] RAE: 420.

No está de más señalar que, si el capitalismo tiende a consagrar la ciudadanía, se está muy lejos de ésta donde no hay contrato interiorizado por la población, ni Estado capaz de garantizarlo. Todo el siglo XIX es en América Latina el de Estados nacionales que no logran consolidarse plenamente como tales, y buena parte del siglo XX, casi hasta el final, es el de un estado de cosas que niega la posibilidad de la ciudadanía plena, desde las dictaduras conosureñas o guatemalteca hasta irrupciones como la de Sendero Luminoso en Perú en los años ochenta: se está en estos y otros casos siempre cerca del poder de la soberanía, que se encarga de "marcar" a la población y de apelar para ello a escenificaciones públicas cuando es necesario. El hecho de que haya un Estado ineficiente ni siquiera quiere decir que sea obeso, y si fenómenos como el peruano mencionado son posibles es más bien porque el Estado no ha terminado de hacerse valer para algún conjunto de ciudadanos de la nación. Si hay alguna forma de traición, no es a un contrato inexistente. Esto significa que no está interiorizada la igualdad que implica el contrato. El punto de partida es la desigualdad, la potencial negación de la humanidad del otro y el que no haya con éste nada que obligue ni comprometa, más allá del juramento de palabra, ante el cual cada uno se reserva el derecho de excepción de no "llevar la carga": ninguna carga.

# III. Poder guerrero: un poco de belicosidad

## Necesidad de humillar... y de ser "alguien"

L. M. Oliveira es probablemente el único autor que se ha ocupado en tiempos recientes del problema específico de la humillación en América Latina y, más aún, en México, ligándolo con el problema de la Conquista. El texto de Oliveira, *Árboles de un largo invierno* (2016), remite por lo demás a interesantes estudios y experimentos científicos a nivel internacional sobre el tema. Hasta cierto punto, puede decirse que los indígenas no escaparon al sentimiento (nótese bien, hablamos aquí de sentimiento) de humillación ("humillar es "herir el amor propio o la dignidad de alguien", aunque también "hacer adoración"),[1] incluso entre los aliados de los conquistadores, como lo recuerda el mismo Oliveira a propósito de los cempoaltecas (2016: 107-109).

Ahora bien, el planteamiento está destinado a la sociedad actual, en la cual, si se aplicaran las convenciones del mundo desarrollado, "todos los hombres nacen libres e iguales en derechos", y, por ende, siempre para seguir al autor, todos tienen derecho a la dignidad por igual, es decir, a ser tratados por su valía inherente: esto no se plantea en una sociedad de señores. Hasta cierto punto, el capitalismo, quiérase o no, consagra esta igualdad, formalmente al menos. El problema está en que, por la forma del poder en América Latina, en las relaciones interpersonales, permeadas por otro tipo de poder, se parte no de

[1] RAE: 840.

la igualdad formal, sino de la desigualdad de entrada, que está codificada de mil y un maneras: desde el uso de diminutivos con mil variantes y modalidades de familiaridad, incluso entre ciertas cúspides del poder (Fidel Castro es "Fidel", como José Mujica es "Pepe", etcétera) hasta los pasos del usted al "tú" (o el "vos"), etcétera. En México, por ejemplo, un simple tuteo inadecuado puede desembocar en una forma de humillación, como el uso de un diminutivo en la conversación con el "hijín".

Y es que Oliveira, pese a la mención de Evelin Lindner (2016: 81-84), que ha escarbado en el problema, no abunda en la problemática de una cultura ligada desde la Conquista y la Colonia al problema del honor, que no deja de estar vinculado por cierto al de la fama o la gloria... Más que de oro, Cortés pareciera querer cubrirse de gloria, si se sigue a Tzvetan Todorov. Si el honor está ligado a una reputación (y lo cierto es que no todo el mundo la tiene), no está desligado entonces del sempiterno problema de la imagen.

Veamos: si bien "hacia abajo" (recordemos que el trato desigual es el que prima de entrada) puede afectarnos que nos traten como si no importáramos, parafraseando a Oliveira, también está el caso, siempre según este autor, de "cuando el otro no es nadie" (2016: 104). Frente a los imperios por vencer, inca o azteca, los conquistadores han decidido, ante lo que no entienden, ni quieren entender demasiado (dejamos de lado a los cronistas de Indias), que el otro no es nadie. Así, cuando Atahualpa tira la Biblia porque no entiende qué es, al no conocer la escritura, y reclama en cambio con justeza la devolución de lo robado por los españoles, éstos reaccionan ofendidos, más allá del objeto del que se trata. Pedro de Alvarado es capaz de realizar la masacre del Templo Mayor por confundir una ceremonia religiosa con una emboscada, después de haber autorizado él mismo aquélla. Lindner (2006: 16) muestra bien cómo el principio de funcionamiento de las sociedades de honor es diferente del que rige las de la dignidad intrínseca. Sociedad más bien inmóvil, inflexible en sus jerarquías, esta sociedad del tipo "duelo" (de "batirse en duelo") tiene la obligación de mantener a quienes son considerados inferiores como tales mediante

una humillación rutinaria (aprovechemos de paso para preguntarnos si la manera de usar el coche y el cláxon en el tránsito en la Ciudad de México no es para muchos una manera de salir a "batirse en duelo", que en un exceso puede terminar con un balazo) (2006: 13). Así, en las sociedades de honor el poder requiere de un doble movimiento: humillar (la espada) y evitar ser humillado (el escudo), como cuando en México se estila, sin que sea raro, el llamado "pique" o el "amarrar navajas". Lindner destaca que hay una presión colectiva para comportarse de esta manera, por "deber" antes que por "emoción" (2006: 16), aunque al mismo tiempo hay una parte de la población, digamos que resignada, que no tiene derecho al honor ni a defenderlo. Hasta hace poco, en un país como Guatemala, seguía existiendo como equivalente del derecho de pernada, o en todo caso de hombres de clase acomodada, violar impunemente a mujeres indígenas. Existía igualmente entre mestizos de la Ciudad de México la creencia de que es natural ir a Chiapas a violar indígenas. Está muy bien mostrado sobre el México prerrevolucionario en el filme de Sergei Eisenstein *¡Que viva México!*: el hacendado tiene derecho a abusar de la mujer del peón, e incluso no hace más que prolongar la costumbre del derecho de pernada, pero el peón no tiene el menor derecho de vengar la afrenta. Al intentar hacerlo, como castigo público es enterrado en la tierra con la cabeza afuera para que pasen encima de ella caballos a todo galope, un suplicio. En realidad, el peón ha cometido el error de no sacrificarse a su amo, de no rendirle pleitesía (el "homenaje" medieval), y en esta medida es ¡él! quien ha ofendido al superior, humillándolo públicamente. Los inferiores, que no son "nadie", no tienen el derecho de invocar la humillación como violación de su honor si ha sido infligida por superiores, los que "son alguien". Deben aceptar con una "humildad" sin duda mal entendida y no faltará la religión que llame a poner la otra mejilla. Los inferiores están llamados a obedecer en cualquier circunstancia, y es en estas condiciones, agreguemos, que el poder del superior se acostumbra a la impunidad. Apoyándose en Hegel, Lindner recuerda que, para sortear cierta vulnerabilidad, este tipo de sociedad debe reiterar la humillación.

Más allá de la relación que termina guardando con sociedades mafiosas (es de hecho un asunto de honor con Héctor "El Güero" Palma el que llega a considerarse el inicio de un baño de sangre entre cárteles en México),[2] Lindner hace notar la importancia de "guardar la fachada" o, si se quiere, "salvar la cara", incluyendo la del otro, toda una pericia en las fórmulas mexicanas de cortesía, al menos en parte del país, que coexisten con las humillaciones ya mencionadas. Se está en estas condiciones de vuelta en el problema del "manejo de la imagen", pero puede volverse grave si la menor discrepancia, para no decir contradicción, es entonces tomada como ofensa e incluso humillación de la "consistencia autónoma" al poder y su imagen y reputación. El verdadero debate, que no escamotea su objeto, puede ser visto como "confrontación" o "enfrentamiento", y quedan bloqueados así el objeto mismo y la posibilidad de superación dialéctica fluida. Como sea, no está de más recordar cómo, hasta en los regímenes más estables como el mexicano, se reprime con la peor violencia cualquier asomo de "consistencia autónoma", de independencia ante el poder. Ni siquiera es posible la igualdad formal, y en este sentido se procede más bien a la acción del soberano tal y como la describiera Foucault.

En términos de Hegel, el Deseo humano debe tener en la mira el Deseo de otro, para ser, por lo demás, junto con "ser deseado", "reconocido" (incluso en sus valores), de donde nace la lucha a muerte por el reconocimiento. Ciertamente, el Conquistador "se muestra como humano", más allá del puro sentimiento de sí para la sobrevivencia, en la medida en que arriesga su vida por algo que supera la realidad dada y que es el oro, con la forma que tome (el reino de El Dorado, por ejemplo). Lo anterior no niega el Deseo que también arriesga la vida entre numerosos indígenas. El Conquistador no busca nada más oro: quiere también que los indígenas hagan suyo el cristianismo, en este

[2] Este narcotraficante fue en los años ochenta el primero en ser objeto de una venganza que afectó a su familia, cuando el código mafioso todavía exigía "no meterse con la familia" del rival.

caso el catolicismo. Más de una querella violenta estalla en la medida en que los indígenas con frecuencia se niegan a ese "reconocimiento".

Conviene detenerse en la definición de "deseo": es "el movimiento afectivo hacia algo que se apetece".[3] A la larga, reproduciendo lo vivido en la metrópoli, se trata, más allá del oro, de desear la posesión de tierras y de súbditos (dependientes), justamente para "ser alguien", hijo de algo (hidalgo) digno de reconocimiento. Ocurre al mismo tiempo que, por determinación histórica, el Deseo del Deseo pasa por una dimensión religiosa a la que no es ajena la cuestión del reconocimiento, que puede entenderse también como deseo de gloria, algo que, por ejemplo, un ensayista como Enrique Krauze (2008) observa en una personalidad tan reciente como la del venezolano Hugo Chávez, apoyándose para el caso en los planteamientos de Carlyle sobre el "culto al héroe". En este sentido, "ser alguien" e hidalgo es tener un apellido con blasón, como los de las casas extremeñas, que se ha cubierto de gloria al grado de quedar como mito. Cierto es que está el riesgo de que el amo sea reconocido "en falso", es decir, por un "nadie", a diferencia de más de una *vedette* moderna. Como ya se vio a propósito de las sociedades de honor, debe ser algo "de pares" o incluso resultado de alguna conquista (por ejemplo, de alguien incluso superior o del que se cree que es tal: el hombre de la playa que aspira a "ligarse" a una gringa, pongamos por caso chusco). Se trata de arribar al goce de lo conquistado. Estamos ya en el terreno de la reputación, que no se basa en el trabajo: de aquí la importancia de reafirmarla según "la imagen que se da" y que parte de una representación del poder del sí mismo que es también el "poder para poder", incluyendo pasar al acto de humillar, así se trate de otra transgresión más, pero que no hace más que reafirmar la imagen de quien la necesita. No es la humillación en sí lo que cuenta, sino el "quién", es decir, quién es "alguien" y quién "no es nadie" para permitirse la transgresión. Permitírsela desconociendo la humanidad del otro como igual, o semejante, ratifica que se es

[3] RAE: 528.

"alguien" y que es posible quedar impune, sin asumir las consecuencias de la transgresión mencionada. Se es alguien porque está permitida la transgresión de la humillación, y se espera que quede impune.

## IMAGEN

### *Artificio: el poder de la apariencia*

El problema de la imagen llega mucho más lejos, sobre todo si en las palabras se trata más de manejar imágenes que de tener conceptos. Hasta aquí hemos optado por no entrar en la festinación del barroco porque se le liga a una forma de resistencia, y nos interesa desentrañar las formas de existencia y manifestación del poder. Como prolegómeno al problema de la palabra del poder, cabe tratar el asunto de la imagen del poder (y no están desligados). Boaventura de Sousa Santos (2009: 244-245) al menos ha consultado la obra de José Antonio Maravall sobre el barroco —a diferencia de Echeverría—, pero sin llegar tal vez al fondo. En efecto, mediante todo un sistema de imágenes y diríase que de espejos, el barroco tiene la capacidad de situar inamoviblemente a cada quien en el lugar jerárquico que le ha asignado la sociedad (no exento de una "marca"), o habría que decir más bien que el poder, que aparece en este caso como colectivo, por su capacidad para integrar, y podría decirse que para "hacer comulgar" (la expresión "comulgo" o "no comulgo" con tal o cual no es infrecuente en América Latina, incluso para decir "no comulgo con sus ideas", como si éstas pudieran reclamar comunión). No deja de ser un asunto reivindicado por los modernos, a juzgar por *Las 48 leyes del poder* (Greene, 1999). No se vaya a cometer el error de creer que el disimulo —tan barroco, así por ejemplo para Rosario Villari (1993), quien hace el "elogio de la disimulación"— es cosa de indios, de taimados, como se los llama en los Andes, o de ladinos, como se le nombra peyorativamente en Guatemala. Reivindicado por los modernos, es también y en todo caso parte de un arte cortesano, no desligado del juego de las apariencias ni de las intrigas, en el límite de chismes o rumores,

en una "sociedad de marcaje" que busca "situar" jerárquicamente a cada uno con "marcas". Después de todo, así por ejemplo durante el mandato de Salvador Allende en Chile (1970-1973), es la gente acomodada, rica y/o de clase media, la que hace correr rumores del estilo "el Estado te va a quitar a tus niños", y es el disimulo de un militar el que le facilitará actuar a traición contra el mismo Allende.

Serge Gruzinski, no tomado en cuenta ni por Echeverría ni por De Sousa Santos, da para el caso de México una idea más clara de los usos del barroco, que son de integración más que de resistencias. Es con la llegada a la Nueva España del tridentino y dominico arzobispo Alonso de Montúfar que, contra la opinión de los franciscanos, se relaja la política religiosa hacia la idolatría indígena. En este contexto tiene lugar el surgimiento del culto a la Virgen de Guadalupe/Tonantzin: es, en el espíritu de Montúfar que no deja de causar polémica, una buena manera de utilizar la imagen, muy sugerente para los indígenas, para hacerles aceptar lo "sobrenatural" cristiano, introduciendo con toda fuerza el culto mariano (Gruzinski, 1994: 104-107). Se trata de un prodigio: un "suceso extraño que excede los límites de la naturaleza".[4] A decir de Gruzinski (1994: 113), el tiempo barroco es el de la saturación de imágenes. Pese a la recreación de Tonantzin, el culto es en el origen más español y menos popular de lo que pueda creerse, si ha de seguirse al mismo Gruzinski: se trata de llevar a los indígenas a que aprendan, como las "damas y señoritas de calidad" y los españoles, a pedir las cosas por intercesión (1994: 110). He aquí un pueblo llevado a la costumbre de la "intercesión", y atrapado en ella gracias a una imagen, al mismo tiempo que apenas después de la Conquista aparece una pirámide de intermediarios que incluye a indígenas. Es igualmente sorprendente que esta proliferación de imágenes coincida con la extrema limitación del libro, también contra la voluntad de los franciscanos. No queda muy claro en estas condiciones qué resistencia puede haber, y por cierto que no estaría de más

[4] RAE: 1248.

señalar que el fervor guadalupano no es propio de todo México, aunque se haya extendido por América Latina. El juego de imágenes es en todo caso muy importante para las intercesiones en una sociedad colonial llena de intermediarios de toda índole, entre los cuales ciertamente hay que peregrinar.

Se pide mediante imágenes, ante imágenes: ahí está desde el chusco letrero del camionero que reza "Voy con Dios, si no llego estoy con él", hasta el infaltable conductor, no forzosamente chofer de taxi ni popular, que enrolla su rosario en el espejo retrovisor, lo que no le impide eventualmente saltarse todo el reglamento de tránsito. El poder "sobrenatural" permite de nuevo las transgresiones que no están prohibidas, sino de las que se espera salir librado lo mejor posible, para lo que se acude a la espera del milagro.

Más allá del rechazo que puedan causar en América Latina sus expresiones sobre la misma, que no habría por lo demás que sacar de contexto, Hegel no quería al barroco no sólo porque le pareciera deforme, sino también, como lo recuerda Byung-Chul Han, porque para el filósofo no había en aquél unidad orgánica, sino una coexistencia discontinua —es decir, sin concepto— de cosas. Si retomamos la proliferación de imágenes a la que se refiere Gruzinski, se corre el riesgo de que la imagen y lo que ésta vehicule tomen el lugar del concepto. Difícilmente se puede negar la dificultad de muchos sistemas educativos latinoamericanos para salir de las imágenes y alcanzar a conceptualizar la realidad. De aquí un peculiar rechazo por la teoría, de cualquier orientación, y cierta manera de perderse justamente en lo que Gruzinski llama "la guerra de las imágenes". El poder no continúa: superpone o yuxtapone, con frecuencia sin concepto claro, y la inexistencia de unidad orgánica, más allá de la comunión intermitente, asegura el "divide y vencerás" en la "coexistencia discontinua". A la larga, el resultado en muchas ciudades latinoamericanas no tiene mucho de maravilloso.

Lo de la imagen no es menor en su manera de acompañar la palabra. Dejamos de lado lo sucedido en el diálogo de Cajamarca entre Atahualpa y el padre dominico fray Vicente de Valverde, que añade el

problema de la ausencia de escritura en una de las partes, en este caso del inca ante el Conquistador: Atahualpa arroja al suelo la Biblia que le da Valverde, sin entender de las "cosas de Dios" en páginas y letras (los incas tenían a lo sumo los llamados *quipus*). Capturado Atahualpa, no dejó de trabar amistad con los Pizarro, y llegó entonces a prometer, a cambio de la libertad, llenar de oro un cuarto. Pizarro puso la promesa por escrito con un escribano. Contra la voluntad de Hernando Pizarro y Hernando de Soto, y a instigación de Diego de Almagro, Francisco Pizarro decidió un consejo de guerra para sentenciar a muerte a Atahualpa, lo que logró sin que el inca entendiera nada de lo que era acusado. Condenado a ser quemado, pidió que no fuera así, ya que no alcanzaría la resurrección en el otro mundo, y se le ofreció la conversión al cristianismo, que aceptó, y fue estrangulado a garrote vil. Francisco Pizarro habría llorado de "no poderle dar la vida" al inca, pero no había hecho más que recurrir al engaño y la traición sirviéndose de la credulidad de Atahualpa, y utilizando todas las apariencias de la legalidad. Dicho de otro modo: se da la imagen de la legalidad, o se recurre a la legalidad para salvar la imagen, más si cuenta ante los superiores (la Corona).

Había, claro, españoles que leían el Requerimiento por la noche y al día siguiente se lanzaban sobre algún pueblo de indígenas que no entendían el porqué de la violencia. Se trata de cumplir formalmente con la Corona para garantizarse la recompensa de arriba. Pero hubo casos "letrados", contra cierta creencia de que la Conquista de América fue puro asunto de delincuentes: Cortés, hijo de un hidalgo extremeño, sabía de leyes por algunos estudios en Salamanca y del mundo de las escribanías, en el que se desenvolvió en Cuba. Entre los chibchas o muiscas, Gonzalo Jiménez de Quesada, hábil para las alianzas con grupos indígenas sojuzgados, podía abrirle a algún cacique aliado (como Sagipa) y a traición un proceso judicial, como acusador y juez, con su hermano como defensor del acusado, para reclamarle un tesoro oculto y tal vez inexistente, ponerle luego una demanda formal y, ante la falta de "confesión", optar finalmente por el tormento a la vez del colgamiento y las brasas en los pies. El proceso judicial no se cerró con

la muerte del cacique en el suplicio, sino que siguió en el Consejo de Indias en Sevilla. Jiménez de Quesada acostumbraba confesarse antes de cada encuentro violento con indígenas: la palabra sirve al mismo tiempo para forzar el acuerdo del otro ante un hecho consumado y para cumplir "hacia arriba" formalmente con la Corona —habiendo recibido el llamado "derecho de conquista", concesión pontificia a los Reyes Católicos que terminará en el Requerimiento de Palacios Rubio— y con el "poder de sí mismo", es decir, para demostrarse a sí mismo el poder de justificar el mismo hecho consumado y "hacerlo pasar" al otro. Jiménez de Quesada, el hombre que buscaba El Dorado, era abogado por la Universidad de Salamanca y había ejercido en la Real Audiencia de Granada.

Si en el "diálogo" de Cajamarca sucede lo relatado, y Pizarro no pude negar lo que hace con toda crueldad, así pida un confesor al ser asesinado por los suyos (en la metrópoli hay un Francisco de Vitoria que condena todas estas exacciones, como lo hacen algunos relatores que acompañan a Pizarro), otra cosa es, a juicio de Todorov (1992), la relación de Moctezuma y de Cortés con los signos en el momento de la Conquista. Dado que lo que interesa a este autor es "el problema del otro", cabe centrarse aquí en quien termina siendo el amo, Cortés, ante un Moctezuma dubitativo y que no deja de actuar como un déspota, en el sentido de consultar, pero al mismo tiempo reservarse el derecho a no hacer caso de los consejos recibidos (de ahí el nombre de "despótico-tributario" para el imperio azteca). A final de cuentas, hay en Moctezuma cierto "admitir y permitir", parafraseando a Han, que es ajeno a la violencia y facilita trágicamente la intrusión del otro. No es nada más Moctezuma quien en el fondo parece no entender nada. Los españoles tampoco buscan entender, ni reconocer alguna "consistencia autónoma" de los pueblos originarios. Ninguno puede constituirse en sujeto de lo universal, porque no se está entre "poderes comunicantes", de tal modo que alguno pudiera apropiarse del "poder comunicante universal del otro". Quien "resiste" no forzosamente puede superar su limitación y "transformar a lo universal en

su predicado", al menos no mientras no entre en juego el trabajo, aspecto completa y extrañamente dejado de lado por Han.

Las apariencias son características que parece tener una persona, pero que en realidad no tiene: el riesgo es creérselas y tomarse por su apariencia, de tal modo que, parafraseando a Lacan, tan patológico es quien se cree rey sin serlo como el rey que se cree rey. Hernán Cortés procede en todo caso de otro modo que Pizarro. De acuerdo con Todorov (1992: 135), la función del lenguaje es a la vez integrar en la comunidad y manipular al otro. Para Moctezuma se trata ante todo de lo primero, mientras para Cortés, de lo segundo, hasta donde se puede hablar de manipulación propiamente dicha, o de cálculo, palabra que llega a emplear el autor franco-búlgaro de manera errónea. Lo cierto es que Todorov, al describir lo que es la estrategia de Cortés para someter a los aztecas, da en una clave frecuente del habla latinoamericana: no está dirigida al objeto o la meta, sino al otro, siguiendo "lo que conviene", y sin mayor preocupación por la objetividad (1992: 127, 129).

Cortés, proveniente de un mundo que conoce qué hacer con la imagen porque es de un mundo del honor, "sensible a las apariencias" (Todorov, 1992: 125), sabe a cada momento jugar con éstas, incluso las más espectaculares. Sabe informarse sobre el otro y comunicar para someterlo echando mano de las creencias del otro mismo (en algún momento, de que Cortés representa el regreso de Quetzalcóatl). Todorov reconoce la influencia que se remonta al Renacimiento y a Maquiavelo en el manejo de la apariencia (la fama, etcétera...). El Conquistador no es supersticioso: apenas suelta "Dios así lo quiso" cuando las cosas van bien, y eso es todo (1992: 116). Cortés juega con las creencias mágicas de los aztecas: temen a los caballos, a los que creen inmortales, y el Conquistador hace enterrar los caballos muertos para perpetuar la creencia (1992: 120-121). Las creencias del otro son utilizadas para maniobrarlo, y no faltan la teatralidad de ciertas ceremonias ni las puestas en escena. El Conquistador no deja de ser un hombre de guerra, pero sabe incorporar las apariencias en la maniobra: en situación de debilidad, hace creer que es fuerte, y bien puede ser también a la inversa. Hasta cierto grado, el español maneja lo que para algunos

es característico de algunas culturas latinoamericanas, como la ecuatoriana, a juicio del escritor y ensayista Fernando Tinajero (1991): el simulacro. Como sea, y sin pasar por argucias leguleyas, cuando Cortés recurre a toda la parafernalia de las apariencias, para hacer creer una cosa (incluso acorde con las creencias del enemigo) y actuar de otro modo, se trata también de engaño, aunque ciertamente sofisticado, y ayudado de ser necesario por Malintzin, la mujer e intérprete del español, que justamente facilita la comunicación y, mediante ésta, la obtención de información. El Conquistador sí se interesa por el otro, a diferencia de tantos españoles nada más apurados en obtener oro como sea, pero únicamente para conocer sus puntos débiles y fuertes y maniobrar sobre los mismos. Según la propia definición del diccionario, la maniobra puede definirse como algo "artificioso" y de "manejos" (que no excluyen la "maquinación" y la "intriga") para conseguir algo.[5] Viniendo de un mundo guerrero, se trata de estratagema y de ardid, que para nada desdeña el factor sorpresa. La estratagema es "astucia, fingimiento y engaño artificioso"[6] y el "ardid" un "artificio, medio empleado hábil y mañosamente para el logro de algún intento".[7] Dada la reiteración del carácter de artificio, este llega a definirse como "disimulo, cautela, doblez".[8]

No faltan expresiones mexicanas modernas para dar cuenta de esto que no es exactamente un cálculo: "madrugar" (sorprendiendo, lo que a fin de cuentas no deja de hacer Cortés ante aztecas de creencias mágicas), "hacer manita de puerco" (torcer con astucia...), etcétera. Como sea, a final de cuentas y pese a que se le quiera dar un carácter de gran diplomático, lo que sabe hacer Cortés es engañar: "obtener un beneficio [podemos decir aquí que se trata sobre todo de una ventaja] de alguien aparentando o haciendo creer algo que no es verdad". Lo especialmente hábil está en la capacidad para obtener del otro, mediante

[5] RAE: 972, 974.
[6] RAE: 679.
[7] RAE: 134.
[8] RAE: 149.

la comunicación, la información necesaria para saber de sus flancos débiles y fuertes. Es distinto del desencuentro algo más burdo entre Pizarro y Atahualpa. Cabe hacer notar que Cortés no recurre tanto a la religión. Es más bien la estrategia de guerra pero, como ya se había dicho, hábil para el manejo de las representaciones. Lo que cuenta en todo esto es la relación y "verificarla" (quién lleva la ventaja y quién no) sin que haya objeto, a nuestro juicio, insistamos, gran descubrimiento de Todorov. Como en la Antigüedad griega o el derecho germánico, si alguna verdad hay no está en el objeto por descubrir, sino en el vencedor en la relación, en el poder: la verdad sin poder no tiene posibilidades frente al poder sin verdad, parafraseando a Foucault, quien considera por lo demás que, en el sistema feudal, la prueba no está para determinar quién dice la verdad, sino quién es el más fuerte.

El asunto de Cortés no se agota en su relación con Moctezuma. Atahualpa no estuvo lejos del suplicio, el de la hoguera. Cuando Cuauhtémoc es capturado luego de haber ofrecido férrea resistencia a Cortés, éste se enfrenta a un problema algo parecido al de Pizarro al momento de capturar al inca: el descontento de los indígenas, pero también el de gran parte de la soldadesca española ansiosa de oro. Cuauhtémoc es obligado a "confesar" y finalmente, con aceite en las manos y los pies, se le queman estas extremidades, en otro suplicio. Dicho sea de manera tajante, no parecen formas capitalistas de castigo. Responden más bien al castigo-espectáculo —con la víctima visible— establecido por el soberano que describe Michel Foucault (1998: 33) en *Vigilar y castigar*, y que se basa en el suplicio, "gradación [...] de los sufrimientos", "arte de retener la vida en el dolor", forma punitiva que irá desapareciendo en algunas partes de Europa entre finales del siglo XVIII y el siglo XIX, pero vigente hasta hoy en América Latina.

Lo que ocurre con Cortés o con Pizarro es otra cosa que algún arribo del capitalismo. Aquél recurre a las apariencias y la importancia de la imagen: se trata de la teatralidad pública del castigo, en este caso corporal, para escarmiento no nada más del supliciado, sino también de los asistentes, para que "vean", lo que desemboca en "ver para creer", y la incapacidad para conceptualizar lo no visto. La simple muerte no

basta, pese a que Cuauhtémoc pide ser muerto a puñaladas. Son necesarias la tortura y la humillación pública, la exhibición del castigo dejando por lo demás huella en el cuerpo (Cuauhtémoc vivirá tullido algunos años más). El "marcaje" es para todos. El dolor físico, el "arte cuantitativo del sufrimiento", la "exquisita agonía", en palabras de Foucault (1998: 33), refrendan el poder del soberano, que con la desmesura reclama obediencia y deja en el "ofensor" una huella imborrable que es también para la comunidad. El poder no puede pertenecer a la multitud, aunque en realidad sea colectivo. Se trata aquí de un mensaje de poder del soberano sobre la multitud y de una venganza a lo que es considerado, digamos que justamente por el Hombre-Dios, como una afrenta personal. Está recalcada la desigualdad, digamos que entre quien puede permitirse ordenar el suplicio y quien no.

Las prácticas descritas no son tan añejas que hayan desaparecido de América Latina: si el suplicio está por lo demás en la canción latinoamericana, aunque hay claras excepciones populares, la tortura no ha desaparecido, así haya llegado a ser asesorada foráneamente en las dictaduras, como las del Cono Sur. Por otra parte, basta con ver cómo en un país como México se maneja con toda teatralización la nota roja (el *¡Alarma!* hizo sin duda historia, seguido de *Metro*) o el eventual castigo a un político. En tiempos más recientes, la escenificación tampoco está ausente de las venganzas del narcotráfico, como tampoco están exentas escenificaciones de terror como las del paramilitarismo colombiano. Si bien el crimen organizado está inscrito en una dinámica, en los territorios de aquél y su demarcación entran en juego reglas que, contra lo que han llegado a creer algunos, no tienen que ver forzosamente con crueldad prehispánica. John Gibler hizo notar en *Morir en México* dos cosas sobre el combate al narcotráfico bajo el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012). La primera es la manera del crimen organizado de dejar cuerpos sembrados o colgados como un mensaje que, más allá de un cártel rival, también puede ser interpretado así: "Esto te puede pasar a ti". Cabría agregar que el gobierno de Calderón se la pasó exhibiendo capturados, pero Gibler (2012) hizo notar el tipo de discurso oficial (digamos que con excep-

ción de los grandes capos): hablar sin mencionar jamás un hecho, para lo que bastaría con recordar el manto de silencio que cubrió por ejemplo la "captura" del narcotraficante "La Barbie". Así, la escenificación puede ser parte de los artilugios para desvanecer el objeto y privilegiar el problema de la dominación y sus lugares jerárquicos: quién vence a quién y determina así lo que se hace pasar por la verdad. Estamos no en sociedades de psicopolítica ni de biopoder, tampoco disciplinarias, sino en las de soberanía, previas en parte de Europa al siglo XVIII. La palabra no exenta de engaño y la imagen son para maniobrar y "marcar" a la gente, al menos en un patrón dominante. Se juntan *oratores* y *bellatores*: la imagen sirve desde para crearse una reputación y vivir de la gloria, así sea un mito (es, por ejemplo, el caso de Santa Anna en México en el siglo XIX), hasta para dar una imagen artificiosa destinada a engañar y poner trampas en la maniobra, lo mismo que llega a hacerse con las palabras. Es la importancia de la palabra-imagen que también "marca" a unos y otros.

## Mimetismo y teatralización

El poder de los españoles se presenta a fin de cuentas no como tal (ninguno lo hace), sino con una doble cara: de religiosidad (lo que no excluye el "sentimiento religioso", la petición de juramento y devoción) y al mismo tiempo de coerción, entendida ésta como "presión ejercida sobre alguien para forzar su voluntad o su conducta", algo muy distinto de un capitalismo que pone muy pronto el acento en la libertad. Es así desde el Requerimiento hasta la manera de inquirir por el oro, pasando entre españoles por los medios legales en pleitos entre aquéllos. La palabra del poder queda ligada así no a una relación contractual, entre iguales, sino al mensaje simultáneo de la religión (insistamos en que puede ser con el sentimiento por delante), ligado al juramento y la fe, devoción incluida, y a la violencia de la coerción, de tal modo que la traición ya está de algún modo implícita en el mensaje mismo, a condición de asociar el sentimiento con la apariencia por lo que es un fuerte código de honor. Esta violencia ligada a la religión se

explica por la historia de siglos de la Reconquista y que se prolonga en América, pero que no se limita a la maniobra (todo ejército la hace): por el modo en que se utilizan las apariencias y las creencias del otro en provecho propio, se está también ante la constante estratagema, no exenta de fingimiento, para lograr colocar al otro en desventaja y obtener ventajas para sí, sin desdeñar la sorpresa para desarmar al de enfrente ni la capacidad para detectar circunstancias favorables. Una cosa es obtener superioridad por el caballo; otra hacerle creer al indígena, como lo hace Cortés enterrándolos al morir, que los caballos son inmortales. En las circunstancias ocurridas, la ventaja adquirida por los españoles no puede ser leída como mero asunto de "tecnología", porque no es así: es también la historia de "ardides de guerra" más o menos sistemáticos a la par con los llamados al cristianismo, un mensaje por lo menos ambiguo, y que por lo demás no tiene nada que ver con "Razón" alguna. El problema se complica con el hecho de que la palabra prehispánica es distinta, aunque no estaría exenta, sobre todo, en la medida en que Todorov la ubica como "orientada hacia la comunidad", de un carácter ritual, más o menos ceremonial, más o menos solemne, y que puede ser tomada por "ingenua" al no entenderse que detrás de la palabra del Conquistador esté el ardid, lo que en la época moderna se detecta en psicología como "trampa del comportamiento". Como sea, hay pruebas de que a partir de la Conquista ciertos grupos indígenas aprenderán a manejar la palabra para la coerción. Después de todo, en todos los regímenes precapitalistas se impone la coerción extraeconómica para conseguir riquezas del otro o de la comunidad. A partir de la Conquista, la espada y la cruz se entremezclan hasta llegar a crear confusión, no sin ambigüedad, para consumar la apropiación de la propiedad ajena o por lo menos la intrusión para "disponer" de ella como si fuera la propia.

Así pues, como lo hemos asentado más arriba, consideramos que el insoslayable problema racial y de lo que Bolívar Echeverría ha llamado la "blanquitud" no deja hasta cierto punto de estar subordinado a los usos del poder. Lo que indagamos aquí es que está lejos de reducirse a la discriminación racial. Consideramos correctas las ob-

servaciones de Gruzinski sobre las dificultades de aprehender lo que ocurre en términos de "cultura" o "identidad", más en la medida en que este "encuentro" de amerindios, españoles y negros conlleva para todos la pérdida de los puntos de referencia, incluso para los conquistadores, que terminan por darse cuenta de que no están en El Dorado, ni en la Fuente de la Eterna Juventud, ni en el paraíso de las Amazonas... A juicio de Gruzinski (2000: 84), lo dicho lleva a que cada quien termine por hallarse de algún modo actuando en la precariedad y la "descontextualización" (o, digamos, lo que aparece como tal), al grado de llevar a la pérdida de sentido para unos y otros, volviendo difícil reconfigurarlo. Si retomamos lo tratado a partir de Hegel, al engaño del poder sigue el desengaño del esclavo, que no excluye el desengaño del propio español, llamado muy atinadamente "dominador cautivo" por Germán Carrera Damas (1988) para tratar del origen de lo que será a la larga el criollo venezolano. Volviendo a Gruzinski (2000: 82), parece para todos —aunque agreguemos que unos tienen el poder y otros no— asunto de sobrevivir en el caos y la pérdida de referencias, lo que seguramente no ha desaparecido hasta hoy para gran parte de la población latinoamericana, desarraigada, y bastaría con volver a la sola referencia del tráfico citadino, por ejemplo en la Ciudad de México, aunque en ese "caos" se reconoce la ley del más fuerte y por ende un ingrediente de violencia que, como en otros ámbitos, refuerza la sensación crónica de precariedad... al menos para quienes no son poderosos.

Gruzinski (2000: 100, 102) no deja de tocar aspectos que, agreguemos, incidirán a la larga en el problema del mestizaje. Por un lado, digamos que no sin ceguera, los españoles suelen buscar la simple réplica de lo existente en la metrópoli, induciendo así entre los indígenas la copia, que, en la Nueva España, así por ejemplo en materia de caligrafía, llega a ser tan perfecta que no se distingue del original. Al mismo tiempo se induce así el mimetismo como forma de adaptación, mediante el teatro y la ritualización dramática, que llega hasta la actualidad, cuando siempre en plena yuxtaposición, sin mayor interrogación por el sentido, se imita lo foráneo de tal modo que se

ha podido hablar de "efecto imitación" o también de "efecto demostración": en medio de las casuchas de pobreza o justo al lado de ellas pueden estar los edificios financieros copiados del mundo estadounidense y las casas de estilo californiano u otro extranjero, en una coexistencia constatable en varias ciudades latinoamericanas (por ejemplo, en Santa Fe, en la Ciudad de México, al lado de las colonias de Observatorio...). Gruzinski (2000: 103) descubre más: cierto gusto al mismo tiempo por la teatralización y la ritualización dramática, que pareciera perseguir al mundo latinoamericano hasta en sus telenovelas actuales. En medio de apariencias comunes (no sin influencia de las sociedades de honor como la española y del carácter ceremonial de las culturas indígenas), si hay potencial encuentro suele darse en falso, más allá del mundo del trabajo: después de todo, el amo no puede ignorar que es ilegítimo y el esclavo no puede no saberlo, dado el origen de la propiedad, basada en el robo reiterado. En estas condiciones, el mismo amo puede deslizarse hacia formas de histrionismo que en su descomposición no están exentas de llegar hasta lo grotesco: lo demuestra en cierto modo Fernando Benítez (2004) al retratar a los criollos en *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*, en relación por lo demás con la necesidad de ostentar para mostrar la capacidad de "enseñorearse", así no esté basada en nada más. La forma de adaptación desde abajo puede tener que ver en cambio con cierta picaresca, tampoco exenta de engaño, y con lo que Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (1974) han llamado la inteligencia *métis*, destinada a la sobrevivencia... y que curiosamente corresponde a las formas establecidas desde el poder, en particular por la utilización de estratagemas, por lo que difícilmente constituyen una "consistencia autónoma" desde abajo.

La *métis* de Ulises en el mundo griego es la forma de sobrevivir con astucia en situaciones precarias, saber "salir del paso" para sobrevivir, saber también "darle la vuelta" al argumento del fuerte y parecerse al zorro o al pulpo. Detienne y Vernant (1974: 32) sugieren tres elementos clave, no desligados de la posibilidad de "prever lo imprevisible" para "revirar la situación" a favor del más débil: la astucia, *dólos*; las

"vueltas", *kérde*, y la habilidad de aprovechar la ocasión, *kairos*..., lo que no está desvinculado del consejo mexicano de no entrar en el territorio del otro y atraerle en cambio hacia el propio. Hay que saber ser vigilante e incluso acechar: "estar a las vivas" es condición de sobrevivencia si se va de compras desde Tepito en México hasta Colón en Panamá... Es necesario "[...] permanecer invisible sin que nada escape a la vista" (1974: 37), lo que un "halcón" del narco sabrá poner en práctica, y listo para "cazar" y "pescar" (*Ibid*.), "ponerse águila y trucha en la capirucha", según cierta habla de la Ciudad de México; hace falta movilidad, el arte de ver sin ser visto... En este caso no se exige la conversión del otro, desde luego, menos si es más fuerte, pero igual se echa mano de la estratagema. Como sea, se puede hacer creer hasta creerse el papel, y se puede encontrar en este juego de apariencias y espejos quien esté dispuesto a "hacer creer" el papel desde la subordinación, y a la espera del provecho propio. Hay, siempre en la precariedad, cómo perderse entre las máscaras y las distintas maneras de usarlas: en ciertas fiestas populares es la forma de mostrar al otro, por ejemplo, al español como diablo. Pero de lo que hemos tratado aquí no es de la máscara que Octavio Paz le atribuye al mexicano. Es del recurso hasta el exceso del histrionismo para dar a entender la dominación y de otra forma más de transgresión, al grado de caer en lo grotesco: no reparar en la distancia entre la apariencia y el contenido o la ausencia de consistencia.

# IV. Ley y transgresión

## Corrupción: la relación con la ley

Los conquistadores rara vez son "delincuentes", contra una creencia frecuente, y en su mayoría saben leer y escribir (Carmagnani, 2001: 37). Al mismo tiempo, hay diferencias: Cortés no es Lope de Aguirre, aunque a aquél no le falte audacia en desafiar a la Corona y sustraerle fuerzas a Pánfilo de Narváez, quien llega a Veracruz para intentar avisarle a Moctezuma, palabras más palabras menos, que el mismo Cortés no tiene autorización de la Corona para la Conquista. En las expediciones no son iguales Cristóbal de Oñate y Nuño de Guzmán. Algo similar ocurrirá luego con la evangelización: se distinguirán (en cierta relación con las órdenes) los sacerdotes interesados en la evangelización del indígena y los atraídos por la posibilidad de abusar, frecuentes también. Hasta cierto punto y comparando diversas experiencias en América Latina, la Conquista llega a ser una inmensa guerra civil: entre grupos indígenas, aliándose a los españoles los que quieren quitarse la carga de aztecas, incas o chibchas, por ejemplo, pero también entre conquistadores, llegando al extremo entre Almagros y Pizarros en el Perú. A la larga, con la fuerte preeminencia de Castilla y Portugal (2001: 37), hay desde buenos contingentes de españoles pobres en busca de alguna fortuna luego del fin de la Reconquista (2001: 39), que según Carmagnani pueden contrarrestar las ambiciones señoriales de los más grandes y ambiciosos, hasta prototipos de "hombres del Renacimiento" (¿pero hasta dónde lo son realmente?), por su cultura, como Cortés y Pedro de Valdivia (2001: 37), Conquistador

de Chile que muere en campaña contra los mapuches en la guerra de Arauco, en la batalla de Tucapel. Valdivia, de reputación generoso, no estuvo exento de pasar, él también, por un juicio, ante las autoridades españolas asentadas en Perú. Tal vez no esté de más mencionar cómo Gonzalo Jiménez de Quesada logró, al final de sus días, con ayuda de dominicos, iniciar la fundación en Bogotá de la Universidad de Santo Tomás, en honor a Santo Tomás de Aquino. Contra lo que pudiera creerse, los conquistadores suelen ser de extracción urbana, aunque también de "baja nobleza", con el inconveniente de que a partir de la unión de los reinos de Castilla y Aragón llega a bloquearse la movilidad social ascendente mediante títulos de nobleza adquiridos por servicios directos al rey (2001: 38). En este contexto, se precisa pasar por la adquisición de alguna fortuna para aspirar a tener un título de nobleza, por lo que la Conquista se transforma también en asunto de advenedizos: no se trata nada más de la ilegitimidad de la violencia ejercida contra pueblos originarios, sino de cierta ilegitimidad de títulos de nobleza ganados "a la mala", por decirlo de algún modo. Con todo, es posible reconocer entre los grandes conquistadores, salvo contadas excepciones (siempre pensando en Alvar Núñez Cabeza de Vaca), un mismo prototipo o canon dominante de poder. Se trata de amos, en el sentido de Hegel, porque se trata de señores que llegan a "enseñorearse", "hacerse señor y dueño de algo",[1] y de modo alguno ligados al trabajo. La propiedad está desvinculada del trabajo.

Tal vez llame la atención la fuerte tendencia de los conquistadores a andarse en pleitos legales pero, como ya se ha señalado y como lo corroboran hasta la actualidad muchas prácticas con el Derecho en América Latina, suele tratarse de dar forma jurídica a un despojo o de intentarlo por la vía mencionada. Se espera entonces que sea la propia ley la que consagre la "excepción" o "exención", justamente porque se entiende que se tiene un título de nobleza para que conlleve exenciones y privilegios. El que en la Conquista no es hidalgo

[1] RAE: 626.

(libre de impuestos) aspira a serlo. Como se ha visto a propósito del fuero, la ley consagra a cada rato derechos de excepción. En este orden de cosas, el punto de partida de la ley es en la práctica la observancia de la desigualdad, pese al formulismo. O dicho también así: la igualdad puede ser transgredida sin mayor problema desde el momento en que se considera que está para consagrar exenciones, privilegios y excepciones.

En la Colonia, el poder de dictar leyes corresponde únicamente al soberano que es el rey, a las Cortes y eventualmente, ya más adelante en el mundo latinoamericano, a los concejos municipales de las capitales virreinales (los virreyes) y a gobernadores en representación del rey. Las quejas y las súplicas deben pasar por estos intermediarios para llegar a los procuradores en la Corte Real (hasta el Consejo Real y Supremo de Indias, aunque terminó prefiriendo descargarse de labores en las Audiencias de Indias). El Derecho español no estaba exento de cierto ánimo de ser "justo" y practicar la "justicia distributiva", aunque en términos de "honores y fortunas". Justo es decir que la Corona buscó evitar los abusos contra la población indígena, limitar las encomiendas y reconocer el carácter de "libres" de los mismos indígenas: desde Isabel la Católica se les reconoció el derecho a las propiedades que tenían incluso desde antes de la llegada de los españoles, y se prohibió la esclavitud. Luego, la guerra quedó justificada sólo en caso de que los indígenas recurrieran al canibalismo, o a los sacrificios humanos a los dioses. Las Leyes de Indias prohibieron a los encomenderos castigar a los indígenas, reservándose en principio esta función a los visitadores, y luego se ordenó que toda expedición militar estuviera acompañada de sacerdotes. Incluso en 1540, en la junta de la Universidad de Salamanca convocada por Carlos V, se instituyó para los indígenas la libertad de conciencia. También se instituyeron las "repúblicas de indios" o cabildos indígenas, permitiendo que continuaran las costumbres indígenas mientras no estuvieran reñidas con la religión cristiana ni con las Leyes Reales, y se llegó a darles a los indígenas la figura de un "protector" en cada virreinato, etcétera... Si en algún lugar apareció que estas decisiones no eran como sea sino las

del amo, es en la medida en que fue para los indígenas la obligación de trabajar (siempre de acuerdo con las Leyes de Indias), aunque se recomendaran trabajos soportables y horas de descanso. Podían tener por lo demás "casas y haciendas propias" y tiempo para dedicarles.

El problema se complica cuando la riqueza familiar se convierte en un modo de acceso al honor y se compran cargos públicos de notables, siendo que, por lo demás, en la "administración de justicia", hasta donde se puede hablar de tal, se confunden en una misma persona, muy al estilo "feudal", las funciones de administrar, guerrear y otras, sin autonomía (intervienen desde alcaldes hasta clérigos). Está probado que la compra de cargos públicos por élites locales era frecuente como modo de ascender durante el periodo colonial, así por ejemplo en la Nueva España (García Ruiz, 2017), y pese al intento de la Corona por frenar esta práctica a finales del siglo XVIII, como era frecuente, para quienes podían hacerlo, otorgar dádivas o regalos a personas en estos cargos (Gordoa de la Huerta, 2020), o, ya en los mismos, llegar a las malversaciones y los desvíos de fondos. Mucho de lo descrito no era forzosamente visto como corrupción, y reproducía por lo demás redes clientelares (García Ruiz, 2017: 12). Más que ser visto como corrupción, llegaba a ser percibido justamente como parte de los derechos de excepción que uno podía comprarse; por ejemplo, el de dar una dádiva o un regalo a cambio de la excepción misma, lo que es el principio de la "mordida" mexicana. Como ya se ha visto, durante el Medievo la administración de justicia no es asunto de interés general, sino de cada señor en su jurisdicción, donde se dicta de manera particular y "discrecional". Ya se ha dicho que, en un contexto como el de la Conquista y el de la movilidad social en la metrópoli, la riqueza se utiliza para adquirir exenciones y privilegios, así se trate de orígenes oscuros. La "justicia" se alcanza igual. Parece algo muy antiguo, pero cabe preguntarse si no es la aspiración de las familias de los narcotraficantes hoy, por ejemplo: encontrar el modo de lavar el origen de la riqueza y ascender socialmente, lo que ha sido descrito para un lugar como Zapopan en Jalisco, en México.

La justicia se puede entonces comprar, lo que no hace sino agravar la idea, no infundada, de que la misma justicia no puede existir para el grueso de la población, que tiene que arreglárselas *de facto* ante las injusticias. En los hechos, no todo el mundo tiene el derecho de excepción para canalizar sus problemas ante un aparato complicado, demorado en proceder y hecho a la medida de quienes ya tienen la justicia *ex ante*, por la exención mencionada, y por ende la impunidad. No es sólo cosa de que el rey esté lejos, a fin de cuentas. Es también que no existe igualdad de partida, sino desigualdad, y lo que hay más bien desde un principio es un rígido aparato que castiga, como lo hace con los indígenas, a quien de entrada no está "exento", golpeando dos veces, si se quiere, al grado de agarrar a inocentes para fabricar culpables; premia dando acceso al privilegiado, así se pierda entre papeles y los juicios sean interminables por los choques de voluntades subjetivas, ante las cuales el aparato administrativo suele simplemente demorar, sobre todo si los funcionarios no son más que otros "exentos" o "recomendados" desde arriba. Si se quiere, el problema de la ley no se plantea: para los "exentos" se trata de legalizar privilegios y para los "no exentos" es tan imposible que se recurre a la justicia por propia mano, aunque también de manera "codificada", como lo prueba hasta hoy el caso de México, por ejemplo, con la mitificación del ajuste de cuentas narco. Hay toda una población marginada de la ley salvo para ser castigada.

La ley española colonial puede dictar una forma de "caballerosidad", si se quiere, en el sentido de proteger al súbdito. Pero lo que predomina sobre una supuesta igualdad entre súbditos es, más allá de la diferencia racial, la consagración legal del despojo, es decir, otra transgresión: la de lo legal mediante la ley, de la misma manera en que se roba, se mata y se comete adulterio "Dios mediante", por lo que la fe sirve para transgredir la religión. Desde el punto de vista de lo descrito, lejos está la posibilidad de que se haya traído al Nuevo Mundo el "espíritu de las leyes". Hay algo más que hacer notar. Españoles y portugueses no trajeron al Nuevo Mundo la explotación, en el sentido capitalista de la palabra: el pago de cierto tiempo de trabajo fijado

por ley a cambio de poder extraer más tiempo de trabajo, pero impago, para adueñarse de sus productos por ser dueño de medios de producción. El tiempo señorial no está fijado, sino que se regatea permanentemente a partir de la coerción extraeconómica, de la misma manera en que se regatea, por ejemplo, el tiempo de una interminable conversación o el de una borrachera hasta que alguien caiga rendido. En este sentido, es difícil hablar igualmente de sobreexplotación, al menos de manera temprana, si no hay fijación capitalista del valor de la fuerza de trabajo y el elemento "histórico-moral" empuja más bien hacia una fijación precapitalista, sea en pueblos de indios o en peonaje por deudas, etcétera. Si se ha mencionado el despojo es porque para el vencedor se impone el logro del robo, que no es el establecimiento de límites (por ejemplo, de horario en el trabajo, si de facilitar la distinción entre trabajo pago e impago se trata), sino la transgresión de los límites. Robar es justamente el resultado de una coerción extraeconómica ajena al capitalismo: "Quitar o tomar para sí con violencia o fuerza lo ajeno".[2] En el régimen precapitalista, sea esclavista, despótico-tributario o señorial, el robo no aparece como tal, habida cuenta de las formas de propiedad, y es por esto que en el capitalismo se tendrá que empezar con *enclosures*, o deslindadoras o alambrados: hay desde cierta idea previa de que lo común es "de todos y de nadie", y en el régimen señorial no es propiedad privada el dominio propio obtenido como favor del señor. Al mismo señor se le puede antojar como algo suyo, al mismo título que la persona del esclavo como bien propiedad del dueño de la plantación. En esta perspectiva, incluso existiendo la propiedad privada y en cada uno la "propiedad de sí", se estila robarle al otro los minutos que pueden ser horas o días, o tomar prestado de otro de tal forma que "se da la mano y se es tomado del pie", o se tiene "manga ancha" en tal o cual cosa, etcétera. En el límite, es el hábito del saqueo, que es, por parte de una soldadesca, "apoderarse violen-

[2] RAE, p. 1343.

tamente de lo que hay en un lugar"[3] (y en vez de la soldadesca puede ser el crimen organizado, pero también la manera de la policía de entrar en una favela), pero sin que aparezca como intrusión en otra propiedad privada. La corrupción está también en esta transgresión y el no reconocimiento de lo ajeno. La explotación capitalista supone en cambio el reconocimiento de la fuerza de trabajo como ajena y, de parte de ésta, como ajenos los productos propiedad del dueño de la fábrica, así exista enajenación por la existencia de este tipo de propiedad privada. Así pues, la idea en el robo está emparentada con el "ninguna tierra sin señor" (*nulle terre sans seigneur*): si parece que no hay "nadie", es que es mío, principio local del tráfico, del uso de las carreteras, del cruce de las aceras, de la manera de caminar en las banquetas, de poner la música en el vecindario o el condominio en decibeles extremos, o hasta de "echar cuerpo" al estilo narco, etcétera...

## Poder soberano: otro Foucault

La relación entre señor y siervo no es la misma que entre amo y esclavo. A diferencia del esclavo, el siervo tiene en principio mayor libertad y no es una "cosa" sujeta a compraventa, aunque se llega a vender siervos junto con tierras. En ambos casos, la extracción del excedente opera por la vía de la coerción extraeconómica, que también puede entenderse a veces como extorsión ("presión que, mediante amenazas, se ejerce sobre alguien para obligarle a obrar en determinado sentido"):[4] fuerza bruta en el caso del esclavo, uso de atributos militares, políticos y jurídicos de "exención" en el señor, que el siervo no tiene y que hacen recaer sobre él gravámenes y cargas de trabajo. Lo que une al señor y al siervo es la dependencia personal, que supone al mismo tiempo de entrada la desigualdad y la confianza, el mismo tipo de "mensaje ambivalente" encontrado en los conquistadores, puesto

[3] RAE: 1377.
[4] RAE: 694.

que es el segundo quien está en principio bajo la protección del primero y a quien le rinde homenaje al encomendarse. Si esto es en la forma "política", en lo económico, según lo visto hasta aquí, el esclavo puede obtener su manumisión, como llega a ocurrir en el empleado en el servicio doméstico, o huir y estar en el cimarronaje. Estos problemas no se plantean en el régimen señorial, donde en la relación de dependencia personal se juega más bien otro tipo de violencia, entre voluntades desiguales, en un "estira y afloja" o forcejeo sobre las cargas por cumplir, lo que, nótese bien, puede por lo demás dividir a la servidumbre, entre la que, como la de los ministeriales, está interesada en extraer mayor excedente, tal vez a la espera de un mayor reparto por parte del señor, y la que sufre la carga al grado que puede verla como abuso o extralimitación. Es el problema del *ius abutendi* en el Derecho Real: el dominio sobre una cosa le permitiría a su titular disponer de ella a su antojo sin más limitaciones que las legales. "Disponer" es así hacer con la "cosa" lo que desee la voluntad, "mandar lo que ha de hacerse", "valerse de alguien o de algo, tenerlo o utilizarlo por suyo".[5] Lo que hay que asegurarse es el poder de hecho y la voluntad de posesión: a la larga, puede darse en España por avance sobre tierras comunales y usurpación, por ejemplo, aunque la monarquía no quiera que sea así para no dar fuerza a los nobles. Es por un estado de necesidad/precariedad y en gran medida por estar atado a la tierra, además de por influencia de la religión, que el siervo acepta una dependencia personal desigual, es decir, la sumisión, sobre todo si hay abusos del señor y se va, por ende, más allá de la obediencia y la lealtad. Nótese que la revuelta, aunque en España las hay pocas, es una respuesta justa al abuso del señor, como en el cobro de gravámenes.

No es que "el común" sea dado a la traición, que anida más bien ahí donde el señor quiere extralimitarse para despojar tierras comunales u otras, desconociendo por ambición un juramento y desprotegiendo al siervo. Ya se ha visto: a la llegada a América son los conquista-

[5] RAE: 566.

dores quienes traicionan, más allá del aspecto de "revuelta" que toma la alianza con ellos de varios grupos sojuzgados. Al mismo tiempo, y aunque haya en el Medievo revueltas violentas de siervos, éstos siempre tienen la posibilidad no de la libertad, sino de replegarse sobre la parcela familiar y la comunidad campesina. Después de todo, consideramos válida y clave esta diferenciación de Foucault (1998: 63): a diferencia del biopoder capitalista, que "deja morir y hace vivir", lo que tiene un sentido que se puede interpretar de manera estricta, el poder del soberano "hace morir y deja vivir", de tal modo que el siervo siempre puede esperar sobrevivir en el espacio y el tiempo donde se lo "deja vivir", en la parcela propia, más si llega a tener algún excedente, así sea sin propiedad, y en la comunidad aldeana. Hasta cierto punto, señores y siervos en esta medida "coexisten" y "se toleran" —dependen el uno del otro y a la par se dan la espalda— en medio del "forcejeo" de voluntades, porque están separadas en el espacio y el tiempo, a diferencia de lo que sucede con la esclavitud: esta separación es clave y explica también, ya en el contexto americano, el engaño y la traición, al no saber el uno lo que ocurre en el dominio del otro. En esta misma medida, el siervo vive espacios y tiempos divididos, y puede decirse que se fragiliza la lealtad si está también "dividida". De igual modo, una parte de la servidumbre puede tener la aspiración a convertirse en "señorial", dada la cercanía con el señor.

¿Cómo opera el trabajo en estas condiciones? No exactamente como entre el amo y el esclavo de Hegel. El siervo puede estar interesado en trabajar lo mejor para su parcela y la comunidad campesina y no demasiado para las tierras del señor, lo que requiere de éste que refuerce la coerción (bajo la forma de impuestos y usurpaciones) y con ella la posible resistencia, o incluso el regateo, que incluye también "reparos y excusas que se ponen para la ejecución de algo". Sucede así por ejemplo si la carga exigida es demasiado pesada, y que va más allá de la —muy común en América Latina— "discusión del comprador y del vendedor sobre el precio de algo",[6] que llega a convertirse en un

[6] RAE: 1309.

fin en sí mismo más allá de la cosa regateada: es un medio de ubicar jerárquicamente a cada uno.

En España, los abusos de los señores llegarán a conocerse como "malos usos señoriales", aunque limitados por las necesidades de la Reconquista, en particular en el reino de Castilla. En vísperas del Descubrimiento de América, Fernando El Católico tenía que hacer con varias revueltas (*irmandiñas* gallegas, *remensas* catalanas) y llegó a abolir estos "malos usos" (aunque a cambio de mayores impuestos) con la sentencia arbitral de Guadalupe, de 1486. El hecho es que, de una manera general, se da por sentado que, dada la necesidad de la monarquía de tener "hombres libres" en las zonas de frontera en la guerra contra los moros, las Coronas de España no permitieron demasiado la extralimitación de los señores. Un movimiento similar se repetirá ante los abusos de los conquistadores en América, aunque sin poder erradicar la violencia de fondo resultante del hecho colonial.

Hegel llega a hablar por igual de condición de esclavo que de condición "servil". En estas circunstancias, vale para el siervo, en términos generales, lo que vale para el esclavo: el trabajo lo forma-educa, al mismo tiempo que le da una "nueva forma" y que el productor da forma al objeto con el que trabaja, liberándose de los "vínculos naturales". En este caso, el siervo puede volverse también "entidad-existente-para-sí", logrando una transformación que al amo (o al señor) no le es posible, puesto que lejos del trabajo ya no puede educarse ni formarse, ni "dar forma", sino gozar de un mundo dado. Será la ruta del siervo buscar consagrar esta "entidad-existente-para-sí", disfrutando también del máximo de los frutos de su trabajo, y llevado por ende a ver, a la larga, como un obstáculo las cargas que le son impuestas: esta contradicción podría ser por ejemplo la que aparece en la escuela fisiocrática francesa en el siglo XVIII, declarando al campesinado la "clase productiva", aunque la renta le corresponda a la "clase terrateniente" para que pague impuestos al rey. No se está sino a un paso de que una Reforma Agraria haga del campesino y antiguo siervo el propietario de la tierra y de sus frutos, consagrando entonces la "consistencia autónoma" del antiguo hombre servil.

Al mismo tiempo, dentro del régimen feudal o de sus "variantes", como el régimen señorial, dos obstáculos tienden a impedir esta relación dialéctica, con su superación final y el derrumbe de los señores. En primer lugar, como por cierto entre una parte de los esclavos, según se ha podido ver en el caso del servicio doméstico en América, está el tipo de dependencia que no está basado exactamente en el trabajo, como lo entiende Hegel, sino en el hecho de prestarle al señor toda clase de servicios, yendo incluso contra los intereses de los siervos, como ocurre en el caso de los ministeriales. Hasta cierto punto, se trata de lazos de servidumbre desprendidos del trabajo directo en el campo. En vez de transformar al hombre servil, este tipo de lazos de dependencia personal pueden hacerle desear no otra cosa que ser como el señor, e incluso saber recurrir a sus estratagemas, y ocasionalmente se da "auxilio y consejo". De este grupo subordinado, en dependencia personal, pero desligado de la producción directa y de todo lo que implica para Hegel el trabajo, se pueden esperar los peores servicios para el señor y contra el siervo, como del marginal del mundo subdesarrollado puede esperarse reclutar quien busque impedir con la violencia la emancipación del productor directo. Dicho sea de paso, el teatro medieval está lleno de peculiares figuras del criado, como la telenovela latinoamericana: a fin de cuentas, al rescate del "buen patrón", lo que sea que se entienda por ello, y en la intriga recurrente, que es la "acción que se ejecuta con astucia y ocultamente, para conseguir un fin".[7] Lo anterior no excluye pequeños oficios artesanales al servicio de un patrón al que incluso se intenta extorsionar (la figura clásica es la del plomero que por lo demás se hace esperar).

Por otra parte, está la tentación, como ya se señaló, dada la separación en el tiempo y el espacio del trabajo para sí y del trabajo para el señor, de "coexistir" regateando, reservándose lo propio y al mismo tiempo llegando incluso al desgano en la "reserva señorial", lo que es más marcado si hay violencia de por medio. Se acepta esta "yuxtapo-

[7] RAE: 877.

sición" sin solución dialéctica mientras "Dios aprieta y nunca ahorca", o hay un "buen patrón" (con lo que conlleva de paternalismo), o se pueden obtener "concesiones" y la parcela y la comunidad aldeana funcionan como contrapeso, salvo en casos de bandidaje, frecuentes en el siglo XIX latinoamericano, de Joaquín Murrieta o Gregorio Cortez a los bandidos de Río Frío descritos por Manuel Payno. No es que no haya trabajo, pero propiedad y posesión coexisten, al menos mientras así lo quiera la voluntad del señor. En el límite, pueden llegar a ser dos mundos que coexisten ignorándose y manteniendo al mismo tiempo determinados lazos de dependencia personal. El "común" no se rebela salvo por abuso o extralimitación del señor en el pacto tácito de "coexistencia". Los lazos familiares y la comunidad aldeana pueden dar para salir adelante. Pero con frecuencia, si no hay la opción de convertirse en campesino rico, la dependencia del señor tiene sus riesgos, desde los del "minifundio" hasta el de acabar como simple jornalero, ya en tiempos más recientes. Es lo que se desprende de mantener lo que Hegel llama la "angustia ante la muerte", que lo es también ante la precariedad, y que en vez de afianzar la "consistencia autónoma" puede llevar a querer reforzar aún más los lazos de dependencia personal. En este marco cabe entender el poder soberano que "hace morir y deja vivir".

A partir de la Conquista se crearon primero en América las encomiendas en servicios, que dieron lugar a toda clase de exacciones sobre la mano de obra, llevada al trabajo forzado incluso hasta la extinción. Posteriormente se pasó a la encomienda en tributo y a los repartimientos de indios (el cuatequil en el futuro México), con lo cual a éstos se les dotó de tierras y se les exigió tributo en trabajo, especie y moneda; el primero era rotativo (Cardoso y Pérez Brignoli, 1979a: 172). La Corona tenía la esperanza de crear una coexistencia de república de españoles y república de indios, aunque entre los indígenas se instalaron formas de organización urbana y hábitos administrativos calcados del sistema español. Es a partir de aquí que, recurriendo a jefes indígenas, como los curacas en los Andes, se hizo el reclutamiento para las minas de Potosí, Huancavelica o Zacatecas. A la larga,

ya en el siglo XVII, surgió la hacienda, con sistemas de servidumbre personal como el del yanaconaje en Perú o el de los gañanes, naboríos y laboríos en el futuro México (*Ibid*.). En este caso, el indio y su familia dejaban su comunidad para vivir en la hacienda. Lo que se consolidó fue la dependencia personal por deudas (*Ibid.*), no ajena al engaño. Lo que antes era trabajo "libre" —aunque forzado por la violencia— fue reemplazado por relaciones serviles, con mayor control privado de la mano de obra al verse afectadas las tierras realengas y también las comunidades indígenas.

Hay indicios —gracias por ejemplo al trabajo de Silvio Zavala (1935: 38, 53, 104)— que dan cuenta de un regateo temprano de tiempo de trabajo para el español y tiempo para el indígena (en polémicas mediadas por órdenes religiosas), más allá del impacto inicial de la Conquista, con el desgano vital, y de la hecatombe demográfica posterior. Intervenía ciertamente la diferencia cultural, pero los indígenas tal vez no se avinieron tan mal al régimen de pueblos de indios, que "los dejaba vivir". Después de una primera etapa de servicios forzosos, se pasó, por voluntad de las autoridades españolas, al alquiler, incluso con el pago de jornales, aunque no fueran importantes y se complementaran con pagos en especie. Se buscaba así que el trabajo de los indios para los españoles fuera voluntario, además de que había otros problemas por resolver: la petición de trabajadores del encomendero podía coincidir en la comunidad india con la necesidad de brazos para trabajar, como en la cosecha. En la medida de lo descrito, se conjugaban dos factores: la tendencia colonial al carácter forzoso o compulsorio del trabajo, así no lo aprobara la Corona, y la tendencia ya descrita a que el "siervo" buscara lo más para su tierra y su comunidad y lo menos para el señor. El asunto tuvo que ser regulado por la autoridad pública, no sin dificultades, pero incluso el alquiler terminó por volverse forzoso. A la larga, el hacendado se las ingenió para retener a los gañanes y otros en las tierras de aquél por una estratagema para "darle la vuelta" a la voluntad Real de que el trabajo fuera voluntario, e incluso de que el indígena pudiera elegir con quién trabajar. El ardid consistió en enganchar al indígena con deudas, de nue-

va cuenta contra las objeciones de la Corona, y surgió así lo que habría de ser, por lo menos hasta el Porfiriato en el caso de México, una larga historia de peonaje por deudas, que inmovilizó a la mano de obra. Como todo era válido para obligar a pagar, suponiendo que se tratara de ello (en realidad no era así), se siguió tratando de compeler al trabajo, pero ahora con la vuelta al engaño.

Las autoridades Reales podían llegar a argumentar que se buscaba evitar la "ociosidad", más allá de que ciertamente hubo una brusca ruptura de ciclos vitales. El hecho es también que, en gran medida, el trabajo con el señor quedó ligado, como en el poder del soberano al que se refiriera Foucault, a una forma de suplicio, para lo que bastaría con ver lo que ocurría en minas como la del Potosí, o como ocurrirá por lo demás para los indígenas yaquis en las haciendas henequeneras de Yucatán o en Valle Nacional en Oaxaca mucho más tarde, durante el Porfiriato en México. La religión podía agregar que "el trabajo lo hizo Dios como castigo". En esta misma medida, el trabajo difícilmente podía tener un carácter "educativo" o "formador", aunque el indígena "diera forma" al objeto con el cual trabajaba. Tampoco es el camino al reconocimiento en un mundo en el cual, a falta del trabajo como valor central, se reconoce ante todo el servicio prestado a la Corona o a sus representantes.

En este orden de cosas, cabe hacer notar que, si algo llega a caracterizar por momentos al subdesarrollo, es la ausencia de formas en el espacio y en el tiempo, o en todo caso su discontinuidad: es la deformidad. No es asunto de falla en el indígena, sino de la dificultad para encontrarse en el trabajo forzado, menos de acuerdo con esa "voluntad sin reglas" ya descrita para el Conquistador y que continúa en los abusos de los colonizadores. La ausencia de acumulación, puesto que no hay capitalismo, puede complicar el problema descrito: no existe el mismo sentido ni de avance ni de "hacer vivir", retomando a Foucault (1998: 83), sino de gasto rayano en el desperdicio de energía, que es lo que llega a referirse para lo que hace la hacienda. Lo traído por los españoles y portugueses y llevado a la práctica hasta muy tarde no es una "biopolítica de la población" destinada a hacer vivir, cabe agre-

gar, para rentabilizar al máximo (extraerle el máximo de ganancia) a lo vivo, o de lo contrario "dejarlo morir". En los términos descritos por Foucault, no es ni siquiera de sociedad disciplinaria de lo que se trata, y el motivo por el cual la teoría del mismo autor sobre el poder que "circula" por todas partes resulta atrayente en América Latina puede tener otra explicación, empezando por una división del trabajo no lo suficientemente desarrollada para que se autonomicen y entren en la esfera no gregaria y ajena al poder (colectivo) distintas actividades, desde las familiares hasta las educativas, entre otras.

## Hágase mi voluntad...

Pese a los intentos por mantener separados ambos mundos, el español y el indígena, a partir del siglo XVIII se dio la penetración foránea en los pueblos de indios y al mismo tiempo la emigración de indios. Con todo, cabe señalar que no había nada de capitalista en la propiedad de la tierra, puesto que estaba inmovilizada al no poder ser comprada ni vendida libremente. La Corona tenía el señorío sobre la totalidad de las tierras y las concedía legalmente mediante mercedes; de cualquier otro modo, y más si era adquirida por usurpación, la tierra debía volver a integrar el señorío de la Corona. Aun así, existieron formas que permitían legalizar a la larga la posesión de tierras realengas o indígenas usurpadas. Cabe agregar que, dado que los pueblos de indios debían tener suficientes tierras para asegurar su subsistencia, el terrateniente no debía pagar nada por la mano de obra, cuya reproducción corría a cargo de la comunidad indígena. Siempre siguiendo la descripción de Ciro F.S. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli (1979), hubo pequeña propiedad parcelaria de españoles y criollos pobres, sobre todo cerca de las ciudades. Fijada la tierra, y la mano de obra en gran medida y por largo tiempo, no puede hablarse de un "mercado capitalista" o, si se prefiere, "mercado de los factores de producción", considerando además que la existencia de capital era limitada: no hay en todo caso, insistamos, mercado de fuerza de trabajo ni mercado de tierras. Lo anterior no impide que las haciendas puedan vender su pro-

ducto hacia el exterior; era tanto más rentable cuanto que no había que invertir nada en insumos, justamente por las características precapitalistas en el interior de la unidad productiva.

No está de más señalar que durante la Colonia se está lejos de cualquier unificación del mercado interno, y al mismo tiempo que, como lo ha mostrado Enrique Semo (2019), se prolonga la Conquista, se ignoran por incógnitos muchos espacios incluidos formalmente en el territorio imperial. Muchas regiones de América Latina permanecen sin integrar, y seguirá siendo así luego de la Independencia en el siglo XIX y por lo menos hasta bien entrado el siglo XX en distintos países. En Ecuador y Perú, por ejemplo, la paulatina integración de la Amazonia no comienza sino hasta los años setenta, por distintas razones en cada país (con el inicio del "boom" petrolero en Ecuador, por ejemplo), y en Bolivia ocurre algo similar con el auge del oriente, que despega en cierta medida bajo la dictadura de Hugo Bánzer en los años setenta, o si acaso un poco antes, como lo mostrara Gunter Holzmann (1997). La capacidad del narcotráfico para operar hasta hoy en regiones de difícil acceso da cuenta de lo dicho, incluso en un país como México, si se piensa en el "desenclavamiento" apenas reciente del llamado "Triángulo Dorado" y la carretera Durango-Mazatlán u otra de Badiraguato a Guadalupe y Calvo. Por no hablar de casos como el de Haití, donde las pistas de aterrizaje clandestino ni siquiera han estado muy lejos de Puerto-Príncipe, la capital.

Por lo pronto, es sabido que la reivindicación del trabajo no era lo característico de las sociedades metropolitanas, y es poco probable que lo fuera de las sociedades precolombinas; ambas tienen en común la subordinación de la economía a la política y la religión, como ocurre en el mundo precapitalista. La reivindicación del trabajo es clave en Hegel para una superación dialéctica en la relación amo-esclavo: distingue al segundo del primero y educa, forma. Es en Adam Smith, erróneamente tomado por padre del llamado "neoliberalismo", en quien se encuentra la idea de que es el trabajo el que crea riqueza, la "riqueza de las naciones", y no el "capital", por lo demás mal entendido en el economicismo oficial a partir del marginalismo. Así también,

a mayor división del trabajo, mayor riqueza por la diversidad de bienes disponibles para el intercambio: no tiene caso que cada uno haga lo mismo, sino que cada uno se especialice en lo suyo, con la seguridad de que un mercado asimilado sobre todo a una Divina Providencia asegurará la provisión de todos, en buena medida por la misma diversificación implícita. Apenas y se cuela la palabra egoísmo, que en realidad pareciera remitir al individualismo, y Smith prueba su oposición a aquél en la *Teoría de los sentimientos morales*. En esta perspectiva, una mayor división del trabajo debería entrañar la posibilidad de una mayor cooperación sobre la base de la simpatía, no reñida con el *self-love*, el amor propio.

Influido por la Ilustración, en este caso escocesa, Smith rechaza las actitudes antisociales, y en el plano de la economía, se muestra como un humanista, no como algún partidario de la competencia de todos contra todos, puesto que justamente le opone la cooperación como condición de sobrevivencia de una sociedad; por ejemplo, el trabajo más pesado o más sucio debería ser mejor pagado que algunos otros, y Smith es también el primero en sugerir el problema de la enajenación en la manufactura, cuando indica que la especialización a ultranza puede atrofiar la personalidad. Si bien hay renta y ganancia, se entiende en Smith que el trabajo como fuente de la riqueza no puede ser un valor menor en la sociedad capitalista, y por cierto que todo esto tiene poco que ver con el sobredimensionamiento que hará más tarde Max Weber de la relación entre ética protestante y espíritu del capitalismo, refiriéndose en cierto modo más al ascetismo y al ahorro que al trabajo en sí. La importancia dada al trabajo, que no podría reducirse a una "fuerza disciplinaria" salvo en una lectura ambigua, es entonces propia del capitalismo, y en particular del periodo clásico del mismo, ya que a la larga se irá opacando. Aunque con matices, la misma valoración del trabajo se encuentra en David Ricardo. El trabajo es tiempo y creación de valor, sin lo cual no puede haber intercambio de mercancías, ni por ende distribución de los frutos del trabajo (de la riqueza en salario, renta y ganancia; además, a Ricardo los terratenientes le parecen un obstáculo al despliegue del capitalis-

mo). Si se trata del trabajo, en tiempo y como fuente del valor, no se trata entonces de los servicios prestados a una persona, ni por ende de subordinación de la economía a la política o la religión y la metafísica. Si el problema está en otra parte, es en la subordinación eventual a la ganancia por encima del trabajo. Es probable que en Auschwitz los nazis hayan querido decir otra cosa con el siniestro *Arbeit Macht Frei* (el trabajo hace libre): no deja de ser el trabajo de seres reducidos a la inhumanidad —es algo peor que la esclavitud— y que permite la libertad de los amos, libertad para guerrear, y por ello la Alemania nazi, más allá de los campos, se encarga de conseguir trabajadores de distintas partes de Europa para que trabajen en su suelo, desde franceses hasta ucranianos. Se premia al guerrero y al burócrata obediente hasta la ceguera o la incapacidad de decir "no", y no es el trabajo el que "libera", al menos no a quien lo hace.

Parte de lo anterior se encuentra inscrito en la historia prusiana. La nobleza terrateniente está asociada a las armas, y no duda en imponer fuertes cargas a los campesinos, con un "régimen extensivo de prestaciones laborales obligatorias" (Clark, 2021: 214). Los campesinos no siempre alcanzan a rebelarse, ya que están demasiado desmoralizados para hacerlo y carecen de autodeterminación (2021: 213), así que caen en la "apatía impotente", que algunos consideran una forma de lesión moral, y si acaso se las ingenian para sabotear "con cautela" —llegando al nivel mínimo de competencia y esfuerzo (2021: 218)— a señores que no dudan en recurrir a los azotes, los golpes en el rostro y hasta a romper los huesos de los "irrespetuosos" y "desobedientes", para asegurarse obediencia y deferencia (2021: 213). Lo anterior ocurre pese a no haber hecho colonial de por medio (*Ibid*.), aunque sí una concentración de la tierra superior al resto de Europa (2021: 205). El *junker* es al mismo tiempo patrocinador de la Iglesia, jefe de la policía, fiscal y juez (2021: 213). "El terrateniente no sólo era el empleador de sus campesinos y el propietario de su tierra; gozaba también de jurisdicción sobre ellos a través de los tribunales señoriales, dotados de poder para decretar castigos que iban de pequeñas multas por delitos menores a castigos corporales que incluían azotes

y prisión" (2021: 213). Tampoco se está en el capitalismo clásico, por lo demás. Puede llegarse a la conclusión de que "formar y educar" es para el terrateniente imponer con brutalidad desde arriba hasta conseguir en la sumisión la neutralización completa de la voluntad del siervo. Este antecedente prusiano, aunque no generalizable a lo que será Alemania, pesará en su historia, en la que Prusia agregará, en notoria diferencia con América Latina, una burocracia estatal disciplinada y eficaz (2021), en buena medida a partir de reformas militares, agrarias y educativas que se las ingeniaron para hacerse desde arriba a principios del siglo XIX y sin tocar a los terratenientes. Por cierto, tomó parte en dichas reformas una personalidad conocida de América Latina: Humboldt.

En el siglo XIX y con Smith (siglo XVIII), hasta cierto punto, el trabajo es un mérito. Resulta difícil encontrar hoy una definición adecuada del trabajo, pero es ciertamente el que permite objetivar, de acuerdo con Hegel (Kojéve, 1979: 30). No debe confundirse con una ocupación o un empleo, y en Smith está claro que está ligado a una utilidad social, por la creación de riqueza, de valores de uso. Cuando Smith se lamenta de que la especialización excesiva pueda atrofiar la personalidad o pide mayor remuneración para el trabajo más pesado o el más sucio, ocurre el reconocimiento a quien trabaja en su derecho a la dignidad y, valga la expresión, en su carácter de creador de "valor", distinto del valor de cambio (todas estas distinciones no salen por lo demás de Marx). Este es el liberalismo económico que nada tiene que ver con el llamado "neoliberalismo". Por lo demás, como lo ha mostrado Edward P. Thompson (2012) y como es constatable en el mundo desarrollado hasta bien entrado el siglo XX, con excepciones, el mundo del trabajo consigue dotarse de "consistencia autónoma" e "igualarse" al mundo empresarial al que no envidia, así haya en ese mismo mundo del trabajo influencia de otros grupos sociales y no alguna supuesta pureza por reivindicar. La diferencia que se hace notar aquí es la ausencia de lazos de dependencia personal con el "amo" (que en este caso es el patrón), el sentimiento de una igualdad por lo menos formal, y que puede traducirse en términos de "humanidad"

y la autonomía aun dentro de una comunidad que puede ser fuerte, pero de tal forma que, si bien se rechaza el egoísmo, autonomía e individualismo no están reñidos con la cooperación, como no lo están en Smith. No es lo mismo en la oposición entre "comunidad" y "sociedad civil" de Ferdinand Tönnies (2001), en la cual la comunidad orgánica deja poco espacio o ninguno para la individualidad y la autonomía, aunque pueda respaldar formas de individualismo, que es lo que sucede justamente con españoles y portugueses.

En el capitalismo, trabajador y patrón se enfrentan formalmente como propietarios independientes, autónomos, cada uno con su propiedad, de tal modo que el segundo, ya se ha dicho, no es dueño de la persona del primero, y ni siquiera de su voluntad, pudiendo éste cambiar de lugar de venta de su fuerza de trabajo si lo desea, en principio. El trabajador se enfrenta a sus condiciones de producción como exteriores a él, objetivas y de propiedad ajena. Suponiendo, por ejemplo, que esté en la cadena de montaje de un producto alimenticio, el trabajador no puede agarrarlo para sí, como si fuera suyo, aunque él lo esté fabricando. A lo sumo, podrá acceder a tal o cual producto alimenticio luego de haber recibido un salario y de poder con él ir a comprar a una tienda, un supermercado, etcétera, es decir, con la mediación del intercambio y el dinero.

Lo que ocurre en las sociedades precapitalistas es diferente, según lo explica Marx. En referencia particular al feudalismo, el señor considera al siervo de manera de lo más natural como parte de su propiedad —en el tiempo y el espacio, pero sin propiedad de la persona— al mismo título que el ganado o los accesorios de la tierra (Marx, 2015: 86),[8] y hay que recordar en este caso que el señor no tiene propiedad de otro enfrente, puesto que las tierras que cultiva el siervo no son de éste. Es lo que ocurre en la Conquista de América: los conquistadores no atinan a comprender que se apropian de lo que no es de ellos, y

[8] Tal vez de aquí parte cierta tendencia en la promoción turística a mostrar a quien es pobre y trabaja al mismo título que el paisaje.

ven por lo demás a los "naturales" como "parte de la naturaleza". Así pues, para Marx, es propio de la relación señorial querer apropiarse de la voluntad del otro, digamos que disponer del otro negándole la posibilidad de disponer de sí mismo: "La apropiación de una voluntad ajena es supuesto de la relación señorial", escribe Marx en las *Formen* (2015: 100). No es algo para nada ajeno al "poder del soberano" de Foucault y retomado por Byun-Chul Han, aunque éste no lo asocie directamente con el mismo poder:

> La neutralización de la voluntad consiste en que, en vista de que en el lado del súbdito existe un declive de poder, ni siquiera se llega al forjamiento de una voluntad propia, pues el súbdito tiene que amoldarse de todas formas a la voluntad del soberano [...]. Es un signo de poder superior cuando el súbdito *quiere* expresamente, por sí mismo, lo que quiere el soberano, cuando el súbdito obedece a la voluntad del soberano *como si fuera la suya propia*, o incluso la *anticipa* (Han, 2016, 12-13).

Desde luego, el ejercicio de la violencia modifica las cosas y las lleva al forcejeo, así sea bajo formas corteses o "amistosas". Como sea, la voluntad, hay que recordarlo, es la "facultad de decidir y ordenar la propia conducta", el "libre albedrío o libre determinación" y la "elección de algo sin precepto o impulso externo que a ello obligue":[9] es lo contrario de forzar, "obligar o precisar a que se ejecute algo", o violentar "contra razón y derecho".[10] Lo dicho previamente supone despojar al otro de libre albedrío, a lo que puede contribuir una religión si llama a la resignación y al fatalismo; despojar, también, de la capacidad para la elección —que resulta cuando menos coaccionada (para obligar a hacer algo contrario a la voluntad, lo que explica por lo demás la frecuencia del delito de extorsión en América Latina)—, y despojar de la posibilidad de dirigir la conducta, de realizar acciones continuas

[9] RAE: 1573.
[10] RAE, "forzar" y "forzoso": 731.

para conseguir una meta (por lo que la motivación para el trabajo continuo puede verse afectada). La conducta tampoco puede orientarse igualmente por el deber, que es reemplazado por la obediencia y más aún la sumisión, llegándose a entender de este modo, como sumisión, el mismo deber y por ende resistiéndolo, al igual que la obligación.

En la Conquista se procede como si fuera natural adueñarse de "naturales" que llegan a ser vistos como seres "carentes de voluntad", por lo que termina surgiendo la creencia en la tendencia a la "ociosidad" del indígena. En este sentido, se dispone, como si fuera de algo propio, de la capacidad del otro para decidir con libertad, coercionándola. Ya se ha explicado previamente esta costumbre de disponer que es también, entonces, de hacer primar una voluntad sobre la de otro, de la que se apropia la primera, impidiéndole "disponer de sí misma". No es un asunto de intención, sino de constitución de una subjetividad que no reconoce en el otro algo exterior a él y, por ende, objetivo, digamos que "dueño de sí". La creencia de la persona como "dueña de sí" es con frecuencia transgredida en América Latina. Así, más que algo "maligno", aunque no siempre sea cómodo de llevar, es la manifestación de una incapacidad para ver la voluntad del otro, es decir, para captar la "consistencia autónoma" del mundo y la gente. En principio, en el capitalismo esta voluntad del otro es tomada en cuenta, formalmente al menos. En el régimen señorial, no es tomada en cuenta, y si lo es, es para neutralizarla o incluso quebrarla, lo típico del suplicio o la tortura. Si se lleva esto al terreno del trabajo, forzándolo, se dificulta que éste despierte la voluntad libre de quien trabaja, distinta del capricho obstinado del amo (Kojéve, 1979: 33).

No cabe duda de que los conquistadores, que eran con frecuencia pocos, desarrollaron una voluntad casi rayana en la total desmesura. No falta la tendencia latinoamericana a creer que la acción es cuestión de simple voluntad sin mayor reflexión (como el "echarle ganas" al que se llama en México en las más diversas situaciones, hasta al padecerse una depresión, que consiste justamente en que "las ganas" se fueron) y que, incluso sin pensar nada, bastaría para crear lo esperado o deseado. El resultado está en el fracaso de numerosas guerrillas

después de la Revolución Cubana, en el fracaso mismo del "Che" Guevara en el Congo y Bolivia y en desmesuras como las de distintos líderes hasta tiempos cercanos, e incluso hasta la actualidad. No se trata aquí de una apreciación política, de seguir explorando la "mentalidad del amo", que puede creer en hacer las cosas "a su voluntad", lo que basta para "crear el objeto" y prolongar su "sí mismo" en él. Es en estas condiciones que reiteran quienes quieren dejar su impronta como si fuera la única y hay que comenzar una y otra vez de cero. La voluntad subjetiva, que es arbitrio, está reñida con la objetividad. La voluntad sin reglas no es más que capricho y arbitrariedad.

El amo, o en todo caso el señor, al dar fuero y otro tipo de exenciones y privilegios a sus súbditos, bien puede creer que son justamente una prolongación suya porque son "de su creación" y sin él "no existirían", no serían "alguien". Se hace "lo que sea su voluntad", según la expresión mexicana, o "lo que diga su merced". Estas exenciones no dejan de ser lo que en tiempos modernos se llaman favores, puesto que un favor es, además de "honra, beneficio, gracia", y por ende privilegio, "ayuda, socorro que se concede a alguien":[11] se ayuda cuando se quiere "hacer el favor" y por ende privilegiar. Desde luego, es resorte del poder creer que lo que no depende de la voluntad propia (buena o mala) simplemente no existe. En otros términos, no existe lo que tiene "consistencia autónoma", llamada en todo caso, por condiciones específicas a no desafiar o contradecir la voluntad del poder (es, en cierto modo, un llamado a que la "consistencia autónoma" carezca de voluntad). Se puede decir lo que se quiera de "la Razón", pero lo que traen los conquistadores, además del sentimiento religioso (con frecuencia transgredido), es una voluntad de forzar que llega hasta la desmesura al no conocer los límites que toda objetividad supone. Es esta voluntad subjetiva carente de objetividad la que lleva en más de una ocasión a los conquistadores a chocar entre ellos. Al mismo tiempo, es una voluntad que aspira a "enseñorearse" neutralizando la vo-

[11] RAE: 707.

luntad del otro y colocándola a merced de la primera —con frecuencia jugando sobre la necesidad—, y que envía el doble mensaje de la coerción y el favor hecho como si hacerse abusar fuera ni más ni menos que un privilegio, por tratarse de algo originado en un amo. El asunto llega hasta violar a una mujer y creer que se le ha hecho "el favor".

Volviendo a las *Formen*, el siervo mismo se comporta con la tierra como algo propio, aunque no tenga la propiedad, en la medida en que, al igual que en otras sociedades precapitalistas, lo recibido no lo ha sido a través del intercambio, sino de dotación de la comunidad (que por igual puede ser la "vasallática"). En este sentido, tampoco hay separación de los medios de producción o instrumentos de producción, lo que también suele ser propio del trabajo artesanal. En la aldea comunal se puede tener posesión individual del suelo, como se la tiene en el mando señorial, pero la relación está mediada por el hecho de ser miembro natural de una entidad comunitaria, de la que parece imposible distanciarse (más si se pierde el acceso a los frutos de la producción), por lo que, en los términos de Marx, se tiende a ser animal gregario (Hobsbawm, 2015: 14). Como lo hace notar Eric Hobsbawm en su prólogo a las *Formen,* este tipo de relación vuelve difícil la individualización (*Ibid*.). Aquí debe tenerse cuidado de no confundir, eso sí, la autonomía y la individualización que permite el capitalismo con la "individuación", tarea de cada uno para lograr su "individualidad", y por ende la singularización que hace de cada uno un ser humano único e irrepetible, a lo que el mismo capitalismo puede ser hostil. Ahora bien, el capitalismo puede "producir" seres individuales "en serie" y dar pauta para la crítica del individualismo, como si no hubiera existido, por ejemplo, entre los conquistadores, pero frente a ello o a la enajenación o el fetichismo de la mercancía tal vez no sea obligatorio oponer e idealizar sociedades que impiden la individualización y que por lo demás, como lo señala Marx, no harían más que conducir a formas de guerra desde el momento en que cada quien considera el lugar por donde pasa como suyo, una extensión de sí mismo y/o de su comunidad (¡véase de nuevo el tráfico en las ciudades latinoamericanas!), justo lo que sucede entre los mismos conquistadores. De

la misma manera, Marx hace notar cómo en el mundo del señor éste tiene como prolongaciones naturales suyas "no propietarios que aparecen en el séquito de su señor como consumidores conjuntos del surplusproduce, y que como equivalente llevan la librea del señor, toman parte en sus querellas, realizan prestaciones de servicios personales, imaginarios o reales, etc." (Marx, 2015: 102-103). Carecen de voluntad propia. En México cualquiera habrá tenido ocasión de saber del comportamiento de los llamados "guaruras" (guardaespaldas u escoltas), que no dejan de irradiar la percepción de que, como a su señor, todo lo que les rodea supuestamente les pertenece, así se busque regular esta prestación, a veces sin mucho éxito. Si el comportamiento llega a modificarse, es reciente (obligación de mostrar que es un vehículo escolta, intento de prohibición de llevar vidrios polarizados, etcétera).

Lo sugerido es entonces que el trabajo aparece a la vez como concedido, como si se tratara de algún privilegio acceder al mismo (el privilegio de estar a la sombra del señor), y como algo que fuerza la voluntad y que no forma-educa, sino que suele ser una carga penosa, que para más de uno se hace, como dice la expresión mexicana, "porque no hay de otra". Se dificulta así, más en una sociedad de dependientes y con pocos sujetos autónomos y "libres", la representación del trabajo como algo que forma-educa, pero que además emancipa y distingue del amo o señor. Si "el trabajo lo hizo Dios como castigo", es porque es servidumbre. En el doble problema del trabajo como dependiente y como forzado se mantiene a quien trabaja en la carencia de voluntad propia (en el segundo caso, al ser aplastada), en la imposibilidad de llegar al "ser dado autónomo", parafraseando a Alexandre Kojéve (1979: 30). El ser se mantiene como "natural", sin liberarse de la naturaleza dada y de su naturaleza innata de animal, siempre siguiendo a Kojéve (1979: 31). "En el mundo natural, dado, bruto, el Esclavo es esclavo del Amo" (1979: 28), no alcanza la universalidad al estar en la existencia natural en los elementos constitutivos particulares y aislados, y es también esclavo de la naturaleza, "[...] solidarizándose con ella y subordinándose a sus leyes por la aceptación del instinto de conservación" (*Ibid.*). Es el estado "vegetal" de miseria que

campea en América Latina hasta bien entrado el siglo xx y subsiste en algunos lugares, sin que deba ser romantizado. No es el mundo de la sobreexplotación que supondría una fijación del valor de la fuerza de trabajo (si se paga por debajo de dicho valor); es simplemente que el trabajo se gasta o despilfarra para obtener bienes, pero sin que intervenga ni siquiera el factor "tiempo", al no importar en lo más mínimo el tiempo de duración de la vida de quien trabaja, de quien entonces "se extrae" sin reponer. Es la ley del señor que consume trabajo no autónomo y forzado como quien goza a toda prisa de un objeto porque "mañana quién sabe", o será "primero Dios". Es el amo guerrero que destruye. Así pues, esta voluntad destructora, así sea nada más por su desmesura, se conjunta al mismo tiempo con una aparición que puede tomar la forma del sentimiento. Es el "sentimiento de sí y de la dignidad propia" en el derecho al goce y la destrucción del objeto, a partir de la pura subjetividad (1979: 29).

Puede sorprender que en el caso de los conquistadores o los colonizadores no se pueda negar un individualismo desenfrenado, el mismo que lleva a enfrentamientos fratricidas. Sin embargo, esto ocurre de manera que es vista como natural, en primer lugar porque las condiciones objetivas de trabajo, que están en la tierra, no aparecen como algo justamente objetivo, de las que se esté separado, sino como prolongación de lo propio; y en segundo lugar, también de manera natural, se debe pasar por el colectivo para que valide lo ganado mediante un individualismo que puede llegar a ser desenfrenado: para el "hombre de la tierra", "su *propiedad*, es decir, la relación con los presupuestos naturales de su producción como pertenecientes a él, como *suyos*, es mediada a través del hecho de ser él miembro natural de una entidad comunitaria" (Marx, 2015: 87). Es el individualismo respaldado por la comunidad, y para hacerse al mismo tiempo de lo más que se pueda en ésta, aunque no por ganancia, sino para renta y gloria, en el orden que se prefiera, "si Dios da licencia". En otros términos, es del comulgar que se obtiene al mismo tiempo la licencia, en tipos de sociedades en las cuales, dado el peso de las dimensiones política y re-

ligiosa/metafísica, cuenta más saber estar en el distribuir o repartir que en el trabajar/producir.

Desde luego, la visión es apretada, en la medida en que los evangelizadores y la Corona tratan desde un principio de evitar este carácter forzado del trabajo mencionado más arriba, pero no deja de permanecer hasta hoy desde la manera de abusar de los transportistas, por ejemplo (poniendo en tráileres cargas mayores a las permitidas) hasta en la manera de dejarlo todo para última hora y "salir del paso" con una sobrecarga tan desmesurada como la falta de previsión.

# V. Objetivación: individuo y colectivo

## De la dificultad para objetivar

El problema es conocido: el señor que llega a enseñorearse, más si con la sempiterna vocación de fundar algo, simplemente encima o yuxtapone su voluntad por sobre lo existente, algo en lo que no se repara y que ni se repara. Da vueltas en redondo, sin dinámica acumulativa, porque cada vez que llega un nuevo señor hay que empezar de cero y "para su gusto", al margen de lo que se haya hecho previamente. No es cuestión de relajo o desorden, sino de incapacidad para objetivar en "cosas" duraderas. Cada vez que se vuelve a empezar, resulta que ha sido necesario dejar una huella muy personal, como si ésta importara más que la duración del objeto en sí. Dado lo dicho hasta aquí, es entendible que desde el deseo de gloria y el sentimiento religioso de una eternidad ganada suela buscarse la huella mencionada: se trata de "trascender", al menos para los que pueden pretenderlo. Una vez en esta forma de libertad, no se entiende más que el mundo puesto como prolongación del sí mismo y se tiende a desconocer lo demás. Lo "trascendente" es aquí religioso, lo que está "más allá de los límites del conocimiento posible",[1] y que por ende hace que la fuente del poder parezca misteriosa u oculta. Si en el mundo capitalista llega a existir la pregunta por el origen del poder en riqueza (pongamos por caso: ¿está la casa Rothschild detrás?), en el mundo señorial se trata

[1] RAE: 1504.

de otra cosa: ¿qué hombres o grupo de hombres explican el poder? El mundo capitalista lo intuye en sus cálculos, por lo que ha solido contar con descabezar a una persona para deshacer un colectivo, desde los cientos de intentos de asesinato contra la vida de Fidel Castro hasta la muerte de Salvador Allende en Chile en 1973 de la que, no está de más señalarlo, no surgió un repudio mayoritario.

Lo "objetivo" es lo "perteneciente o relativo al objeto en sí mismo, con independencia de la propia manera de pensar o sentir".[2] Objetivar se entiende por "dar carácter objetivo a una idea o sentimiento".[3] Ya se ha sugerido que esa posibilidad, la independencia de la propia manera de pensar o de sentir, le está negada al amo, habida cuenta del ipsocentrismo y la negación de toda "consistencia autónoma". En cambio, al esclavo el trabajo, que educa, le permite dar forma al mundo y encontrar así, más allá de la voluntad extraña o ajena del amo, una voluntad propia (Kojéve, 1979: 32), con lo que quien trabaja se va creando a sí mismo al mismo tiempo que debe tomar en cuenta el carácter objetivo del Mundo que transforma, para no quedarse en la pura subjetividad: el trabajo "pone de acuerdo" el mundo objetivo con la idea subjetiva (*Ibid*.). Quien trabaja puede reconocer la autonomía de su objeto de trabajo y contemplarla: es un producto objetivo que hace al mismo tiempo tomar conciencia de las capacidades subjetivas (1979: 30).

En el mundo capitalista, dado que al trabajador no le pertenece el producto de su trabajo, se le llega a aparecer como algo ajeno y extraño, por lo que la objetivación está limitada por la enajenación. Las cosas o productos (tangibles o intangibles) creados aparecen como mercancías que enajenan o como resultado de un trabajo alienado. En este sentido, el trabajador no es responsable de sus actos hasta el final. Como se desprende de la palabra enajenar, "pasar o transmitir a alguien el dominio de algo o algún otro derecho sobre ello",[4] es

[2] RAE: 1087.
[3] *Ibid*.
[4] RAE: 604.

el propietario de los medios de producción quien se adueña de las mercancías producidas: como sea, la riqueza no aparece sino como un cúmulo de mercancías en venta, en alguna tienda, el supermercado, etcétera... En el mundo señorial, el señor es dueño de la tierra, pero al campesino los medios de producción no forzosamente se le aparecen como ajenos, sino como algo puesto por la naturaleza (tratándose principalmente de la tierra), y que bajo ciertas condiciones de trabajo —con medios también propios— da sus frutos; en el caso del artesano, puede ser dueño de sus herramientas de trabajo. La riqueza no se presenta forzosamente como ajena, porque no hay trabajo alienado (no en el sentido capitalista), en el sentido de que se haga con una conciencia contradictoria con "lo que debía esperarse de su condición",[5] sino como resultado de una distribución que depende de lazos personales. De ahí que la forma de distribución pueda ser a través por ejemplo de la "fiesta" o algún otro tipo de ceremonia, o que se regatee en el mercado. La distribución de la riqueza no aparece como nada que se parezca a la "justa remuneración" de los factores de producción, sino mediada por el forcejeo de voluntades en un conjunto de lazos personales en el que hay que saber ubicarse y aceptar las jerarquías establecidas. La objetivación está entonces mediada por estos lazos, que no terminan de aparecer como la "cosa puesta" objetiva y al margen de "quién es su dueño". Si en el primer caso el precio indica la remuneración de los llamados "factores de la producción", en el segundo caso, incluso de haber precio, lo que está indicado es el lugar jerárquico de las personas, que puede llegar a modificar el precio mismo. Son los lazos personales que se aparecen como lo "objetivo", sin serlo forzosamente, pero porque a fin de cuentas se cree que el dueño es "un señor" y sus dependientes: basta con notar en un tianguis mexicano todo el arte de un regateo que no pasa nada más por la "cosa" (si el mango está amarillo o verde, el aguacate duro o blando, etcétera...), sino por "dejárselo" en tal o cual precio al cliente según sea

[5] RAE: 74.

"seño", "señito", "señora", "damita", "marchante" y un largo etcétera. El final consagra no una igualdad y el cumplimiento de ambas partes con algo "objetivo externo", sino un "quién a quién" (le hace el favor, le ve la cara, etcétera, sin excluir la cortesía).

No debemos dejar pasar entonces el problema de esta incapacidad para objetivar: el objeto no termina de independizarse del sujeto, ni quien lo recibe lo hace al margen de su manera de pensar o sentir. En vez de objeto, lo que se le aparece a quien tiene la voluntad de enseñorearse es la prolongación de sí mismo en otros, con las consideraciones personales y subjetivas y, con frecuencia, el enredo de voluntades para saber la de quién se "enseñorea" sobre la de tal o cual otro. Las formas comunitarias —pese a la apariencia de individualismo, que no está en realidad reñido con aquéllas— pueden llegar desde sancionar la independencia hasta no entender formas de objetivación, y se prefiere no tanto la subjetividad de cada uno, aunque también está presente el problema, como las consideraciones personales en el contexto grupal (como forma de representación, incluyendo del poder), al grado de esfumar el objeto porque de lo que se trata es más de "medirse" y "saber ocupar su lugar", más allá de la calidad del mango o del aguacate. En una vendedora indígena de artesanías en la calle, puede tomar la forma de que no admita que le compren todo de una sola vez porque se queda sin poder regatear con otros.

A su modo lo ilustra sobre el habla en México el cómico Cantinflas. El habla no se dirige a reconstituir la existencia de algo exterior al sujeto o a los sujetos, sino al otro y posiblemente a su voluntad si hay desigualdad de por medio. Puede parecer ininteligible para alguien ajeno que, aparentando tratar un tema, el asunto principal no sea el tema en cuestión (o algún problema por resolver), sino la "verificación de las relaciones personales" (el lugar que cada uno está llamado a ocupar) y las jerarquías en juego. En estas condiciones, y dadas las características de la voluntad misma, parafraseando a Hegel (2013: 119), la objetividad puede aparecer como contingente o accidental, aunque existe. La importancia del origen religioso ya señalado no impide que se desboquen las subjetividades: ocurre, al contrario, en la medida en

que no logran dar con el límite de lo objetivo. Ya se ha señalado cómo, desde el punto de vista de la enseñanza, lo anterior no deja de plantear especificidades que se han tratado de resolver a veces mediante pedagogías particulares, como la de Paulo Freire (igual cabe preguntarse, por ejemplo, si un docente está frente a grupo para transmitir un conocimiento o para demostrarle al mismo grupo en duelo personal que él es "el docente", "el que sabe", "el que tiene el título", al margen de lo tratado: se trata de quién puede "hacer lo que se le dé la gana" y quién no, teniendo que resignarse a doblegar su propia voluntad). Así se van poniendo en juego los lugares jerárquicos.

Si la objetivación es la realización de algo, se dificulta el cumplimiento: no cuenta tanto el asunto por resolver como dilucidar a quién le "toca" o no —América Latina está repleta de asuntos inconclusos—: el verdadero objeto es la disposición resultante de los lugares (una "táctica", la de disponer, que termina por convertirse en el fin "estratégico", por decirlo de algún modo) para cada quien, en particular en la distribución, ya que la producción está "dada". Los problemas se enredan en la primacía del tipo de relación que cada uno guarda con la comunidad, y es por ello que, incluso al margen del valor y del tiempo (en su cercanía con la dimensión económica), puede ser entorpecida la continuidad del trabajo si se privilegia ante todo la recompensa al servicio personal prestado, es decir, si se premia el "favor" con otro "favor": antes que el "qué", que llega a convertirse en pretexto, cuenta el "quién a quién". Cualquiera conoce el problema de dilucidar quién debe ceder el paso a quién en el tráfico y quién a quién en un embotellamiento, de tal modo que, queriendo todos pasar primero, al final no pasa ninguno. Si en principio en el trabajo el ser humano se crea a sí mismo y crea a los demás, en el caso que nos ocupa el proceso puede verse interrumpido o "torcido" por la primacía otorgada al servicio prestado o al tributo dado, es decir, por la interferencia de "personalizaciones" que son las que se convierten en el objetivo antes que el trabajo mismo: terminado el "quién" (la asignación de lugares jerárquicos), no siempre queda el "qué", por decirlo de algún modo, lo que hace por lo demás que con frecuencia, lejos de la acumulación, haya

que volver a empezar porque, aunque no ha cambiado el "qué", sí lo ha hecho la voluntad de otro "quién".

En este mismo sentido, es difícil que la objetivación logre salir del terreno de las personalizaciones para adentrarse en el de los conceptos, lo que no impide que haya pensamiento. Si en el mundo capitalista la alienación se manifiesta en la desposesión del objeto que, por fetichismo, parece terminar por dominar al ser humano, en el mundo precapitalista descrito se trata del fetichismo del poder personalizado —y fetichismo de los lugares jerárquicos—, encarnado por lo demás en una "voluntad creadora" ("el poder del gran señor", citando el título de una novela ecuatoriana de Iván Égüez). La diferencia con el mundo capitalista es que el ser humano no se siente extrañado ante objetos; puede estarlo ante personas, pero sentir también que un "cambio de persona" puede traer eventualmente una mejor o peor voluntad, por ejemplo, y permitir o no la continuidad del trabajo.

Está aquí la descripción de una representación muy personalizada del poder y de una estructura de poder. Lo anterior no demerita el trabajo de quienes lo realizan, y bien, en medio del cuadro antes descrito, y llegando desde el trabajo mismo a hacer conscientes los problemas descritos, sea de manera fragmentaria o no. El problema está en que, incluso a nivel popular, cabe distinguir entre quienes están más cerca del trabajo y quienes están más cerca de los lazos de dependencia y sus formas de recompensar los servicios prestados. Mientras predomina la política o la religión y la metafísica sobre la economía primordial, el trabajo no tiene las de ganar y se complica una educación o formación para el mismo, retomando los términos de Hegel, que permita llegar hasta el concepto, más allá del pensamiento —y de la imaginación, por cierto— para proyectar y anticipar, para "realizar la idea", siempre siguiendo al mismo Hegel (Kojéve, 1979: 30). Es ésta toda una dimensión existente y latente que las representaciones del poder predominantes en una sociedad señorial menosprecian.

## Un solo chivo expiatorio, pero un fenómeno colectivo

Se ha hablado aquí de fetichismo del poder, antes que del de la riqueza, aunque a la larga no dejen de estar entrelazados. Puede parecer que se trata de un poder violento, pero para algunos autores, entre ellos Byung-Chul Han (2019a: 102), se trata de términos excluyentes. La violencia separa, mientras que el poder reúne y es "común". Por las condiciones descritas más arriba a propósito de las sociedades precapitalistas, hay en América Latina una forma de "poder en común" de la que, bajo distintas formas, se espera que reparta y dé acceso a cada uno a la "posesión individual", independientemente del trabajo, prácticamente por la sola pertenencia comunitaria, que supuestamente no debiera dejar a nadie afuera, al modo de los lazos de parentesco: la expresión máxima es la mexicana de admiración por quien "roba, pero reparte", no forzosamente por la admiración del robo, sino por el sentido dado a la pertenencia comunitaria, que por lo demás puede tener influencia religiosa, como si un gobierno debiera ser algo así como la Divina Providencia, problema que llega al modo de entender el "bienestar" incluso en sociedades como la cubana, lo que ha desembocado en críticas al igualitarismo y dificultades para enmendarlo. Las autoridades cubanas reconocieron, por lo menos desde un famoso discurso de Fidel Castro en la Universidad de La Habana en 2005, e incluso sin formulárselo a cabalidad, que parte de la población, metida en la corrupción (y no forzosamente en los niveles más altos), no parece haber estado en capacidad de percibir en los bienes estatales otra cosa que una "tierra de nadie", y no bienes de todos, pero, por lo mismo, también de cada uno y por ende imposibles de robar sin afectar a otros. En este mismo orden de ideas, ya se ha sugerido, apartarse de este poder comunitario puede ser visto como pérdida de la parte de "posesión individual" que le corresponde a cada uno, y es algo que la propia comunidad puede jugar: adquirir "consistencia autónoma" para liberarse es también "quedar fuera". Así pues, el poder es colectivo y se reconoce en ciertos "signos", aunque hay en principio quienes lo representan, digamos que con frecuencia a pesar suyo. Es intere-

sante hacer notar que la producción, y entonces el trabajo, intervienen poco: cuenta más posicionarse en la circulación/distribución, lo que no es ajeno a la búsqueda de rentas.

Al mismo tiempo, a partir de figuras como la del Conquistador se ha descrito una forma de poder que pasa por lo individual: se trata, antes que de poder, de una forma de dominación que se hace valer por las condiciones de enfrentamiento de voluntades. Como dominación, y más allá de la clásica definición de Max Weber, que curiosamente remite al asunto de la voluntad, se trata en general de una imposición, de "tener dominio sobre alguien", entendiéndose por dominio el "poder que alguien tiene de usar y disponer de lo suyo".[6] En el capitalismo no aparece esta imposición en forma forzosamente personal, sino por "la necesidad" de "tener dinero", sin lo cual no se puede llegar al intercambio para procurarse el sustento (todo parece entonces mediado por el dinero). El trabajador va a procurarse dinero, y no, en principio, a "prestarle servicios" personales o en especie o en dinero al patrón, quien en el capitalismo tampoco busca una renta, sino una ganancia. La "relación de dinero" puede llegar a velar la explotación y hacer aparecer incluso, como lo tiende a creer de manera errónea Han, que en las sociedades tardomodernas "de rendimiento" hay tendencia a "autoexplotarse" y además "en libertad", algo imposible. Nadie se "autoexplota", en el sentido de encerrar en sí mismo lo que es una relación social, ni nadie tiene la "libertad" de generar a la vez valor y plusvalor para sí mismo, por lo que no se puede recibir, en sentido estricto, salario y ganancia a la vez, aunque exista salario derivado de ganancia. Desde el punto de vista de los valores, el capitalismo sí puede predicar más la libertad que la sociedad precapitalista que pregona la sumisión y la resignación, lo cual obliga a preguntarse por la creencia de que el capitalismo se sirve de "la libertad".

En la sociedad precapitalista la imposición no aparece entonces mediada por el dinero (los que tienen y los que no, a fin de cuentas…),

[6] RAE: 572-573.

"impersonal", sino por personas y por posiciones jerárquicas. En este sentido, no es el "poder del dinero", sino lo que parece ser el "poder de tal o cual persona" y de sus relaciones: así, por ejemplo, para llegar a determinados servicios, médicos, de abogacía, etcétera, no se evalúa la posibilidad de hacerlo por dinero, sino por recomendaciones. Lo que hace el fetichismo del poder precapitalista es hacer creer que el poder es atributo de la persona (una persona, tal o cual), ya sea heredado o "por coronación", por decirlo de algún modo, si no es que, como ya se había mencionado, por investidura sagrada: parafraseando al escritor mexicano Enrique Serna (2016), a veces no hace falta mucho para que alguien "sueñe que es rey", aunque sea por servicios prestados. Lo que se olvida entonces es que se trata de una creación colectiva (en espera del reparto para todos), aunque encarne en una persona que llegue a ser la primera en omitir el carácter colectivo de "su" poder. A falta de contrato, es fuerte el riesgo de que quien tiene poder olvide que le ha sido otorgado, y que por lo mismo le podría ser retirado. Dadas las características de las sociedades precapitalistas, por lo demás teocráticas (y dejando de lado a las comunidades primitivas), se puede creer que el poder se tiene "por la gracia de Dios", y que cada uno puede ser un monarca o una reina. Lo que distingue a este tipo de dominación es que parte de entrada de la desigualdad, en la cual se tiene que "ubicar" cada uno, ante la imposible igualdad de origen contractual. Si se trata sobre todo de dominación, a nivel individual, es por imponer de entrada, o por forcejear de entrada para asegurarse quién se impone, mediante la jerarquía o por la "trampa del comportamiento" (de estratagema) ya mencionada. Aquí despunta la violencia porque, en realidad, el poder de base puede ser precario, lo que es el caso de América Latina por el origen fundacional. Si es adquirido mediante el despojo, el "dominador cautivo" lleva por lo demás consigo la sombra permanente de la ilegitimidad. Una sociedad de "marcaje" está muy atenta a este problema de legitimidad o ilegitimidad de quien domina.

En la medida en que se trata de apropiarse de la voluntad del otro, para seguir a Marx, se está en la violencia, por la cual "[...] roba a sus

víctimas toda posibilidad de actuación", para seguir ahora a Han (2016: 103). El poder se organiza, mientras que la violencia genera desgarros y rupturas, siempre según el autor sudcoreano. En América Latina "se dosifica" el paso de uno a otro grado. Ambas cosas están presentes en las sociedades precapitalistas, por la fuerza del poder comunitario como intermediario personalizado para la distribución de los frutos económicos y por la incapacidad ya señalada para aceptar una "consistencia autónoma", tomada como un desafío (¡violento!) al poder y por ende sujeta a la "reducción" a la "pasividad" (o no participación en la distribución de los frutos por servicios prestados). Desde este punto de vista, tiene razón Han cuando observa:

> Tanto la violencia como el poder son estrategias para neutralizar la inquietante otredad, la sediciosa libertad del otro. El poder del ego genera la sumisión del otro. El otro renuncia a su otredad, la cual impone una inquietud y una amenaza para el ego. Mediante el poder, el ego se prolonga en el otro. El poder también es la capacidad de transformar la relación con el otro en una relación hacia sí, una relación consigo mismo, es decir, mantenerse junto a uno ante el otro, o a pesar de este. Esta continuidad del yo reduce la inquietud que se desprende de la otredad del otro. El poder es una expresión relacional. Minimiza la otredad del otro, pero no acaba completamente con el otro. Este, más bien, queda integrado en el hacer del yo (Ego). La violencia, a diferencia del poder, no es una expresión relacional. Aniquila al otro [...]. Ni la violencia ni el poder son capaces de *dejar ser* al otro. Son intentos de neutralizar la otredad del otro (Han, 2016: 103).

En el régimen señorial, esto ocurre en la esfera de la relación con el señor, pero también fuera de ésta, y se "deja vivir" al otro, aunque a manera de favor concedido desde arriba —la parcela sigue siendo propiedad del señor— o de magnanimidad, si se prefiere.

Ahora bien, lo que ocurre en las sociedades de origen colonial es que, más allá de la recepción sumisa o pasiva del poder, la posibilidad relacional tiende a tener poco margen, ya que el vencido no es visto como vida, como ser humano, al haber perdido su voluntad. De ahí

que la religión pregone su sumisión y resignación. Desde este punto de vista, la violencia tiende incluso a destruir el poder en la medida en que "[...] es una *relación* que establece un vínculo entre el ego y el otro" (Han, 2016: 103). El otro está "a disposición" o no existe: no se lo reconoce donde se lo "deja vivir".

"El poder establece la medida. La violencia es lo opuesto al poder que establece la medida. No tiene medida. Todo aquello que excede la medida establecida resulta *violento*" (Han, 2016: 116). Nos reencontramos así con la característica de desmesura del poder colonial y la ausencia de medida desde las aventuras de los conquistadores, pero también, ya se ha sugerido, hasta el icónico "Che" Guevara y la voluntad cubana de exportar la revolución armada un poco por doquier en América Latina e incluso más allá (África). Dirigida a un portador de una interioridad, según el autor de *Topología de la violencia*, la violencia "des-interioriza", resulta "descolocadora" para el yo que se posiciona (2016: 110), algo clásico de la sorpresa implicada en la estratagema, lo que dificulta el posicionamiento mismo y también el frente a frente. El poder, a juicio de Han, no puede desubicarse, a diferencia de la violencia, ya que es "posicionador", mientras que la violencia, además de "des-colocar", "des-interioriza" y vuelve "dis-continuo" (*Ibid*.). No es necesario recurrir siempre a la violencia física: una maniobra hábil, astuta, puede buscar también en la psique del otro descolocarlo, restarle interior y, ya se ha visto, hacer discontinua la relación.

El poder comunitario al que nos hemos referido y quienes lo encarnan recurren a la violencia con inmediata deshumanización: "La violencia macrofísica destruye toda posibilidad de acción y actividad. Sus víctimas son arrojadas a una pasividad radical" (Han, 2016: 112), y no es sorpresa lo que puede ocurrir de negarse esta posición asignada. El poder del soberano tiene el privilegio de suprimir la vida, física o simbólicamente. Dicho sea de paso, puede seguir "dejando vivir", pero negando al infinito todo reconocimiento de humanidad y manteniendo el derecho de coerción, para hacer sentir el "poder de muerte" (hacer morir), obstaculizando, doblegando y destruyendo, a diferencia, según Foucault, del poder disciplinario, que busca producir fuerzas, hacerlas

crecer y vivir para "producir" y al mismo tiempo controlar y vigilar, necesitando siempre más para la "gestión calculadora de la vida".

Lo que hemos descrito para América Latina es un poder que puede ser fuerte, al menos en apariencia y sin dejar de temerle al vacío, pero que está fracturado por el recurso a distintas formas de violencia: se trata de una contradicción, en la medida en que, siguiendo a Han (2016: 78), "la violencia no mantiene nada unido. De ella no brota ningún sostén estable. En realidad, una presencia masiva de la violencia más bien es un signo de inestabilidad interior". El poder latinoamericano es a la vez fuerte hacia el exterior e interiormente inestable, tendiente a formas de dispersión. Si la religión está para algo, es para hacer comulgar (sin que falten los hábitos cortesanos) y dar la impresión de "suturación", de que no hay hiato, para lo que sirven también, siempre con respaldo religioso, los adelantos de "sentimiento", que puede pasar a la "descarga afectiva inmediata" en el hábito de dar rienda suelta a la pulsión. Ya en la violencia, más si está naturalizada por el poder comunitario, el ejercicio de esta misma incrementa la sensación de poder, que se puede tener negando la humanidad del otro, incluso como límite. Para que no suceda como con el *maná*, una sustancia que puede ser poseída pero también perderse, hay que "eternizarse" y no parar de matar o negar la existencia: del otro, citando a Han (2016: 25): en este mundo arcaico, "la muerte se supera matando. Se mata bajo la creencia de estar apoderándose de la muerte". En otros términos, gloria y eternidad se alcanzan "matando", literal o figuradamente, hasta el final, al menos como llega a expresarse en ciertas mafias latinoamericanas, llegando desde el "pozolero del Teo" en la ciudad mexicana de Tijuana hasta la Violencia colombiana y su "Popeye", el gran sicario de Pablo Escobar. Si la violencia aumenta la sensación de poder en una comunidad que lo crea, matar o "ningunear", según la expresión mexicana, puede llegar a hacer creer que el poder es atributo de la persona que "se atreve", habiendo comprendido por lo demás el carácter del poder comunitario.

Contra lo que pudiera deducirse erróneamente de apartados anteriores, lo que se encuentra en la base del poder comunitario precapi-

talista y sus personalizaciones no es la fortaleza, sino una precariedad que más de una potencia extranjera ha sabido utilizar en América Latina. Dicho poder suele tener algo de ilegítimo, así sea en la figura que pretende encarnarlo, al basarse en una violencia de la que no consigue desprenderse y en el despojo, a falta de todo carácter contractual. Aunque parece garantizar la cohesión, la desigualdad, básicamente jerárquica, de ese poder comunitario lo fragiliza, lo arriesga al vacío y a la dispersión. Se encuentra entonces la contradicción de este poder precapitalista, cuyo carácter comunitario no siempre es garantía de resistencia eficaz: lleva a buscar refugio donde se está en realidad con menor seguridad.

Para concluir esta parte, es necesario insistir en que, si bien se ha sugerido que lo que predomina a partir de la Conquista es un régimen señorial, así algunos hayan optado por llamarlo "feudal", tiene de lo que existe en las metrópolis española y portuguesa, pero también de propio en América Latina, y no sólo por una mayor tendencia a la dispersión del poder —más "feudalizante"— que le dificulta a la Corona hacerse valer, sino por el hecho violento fundador e ilegítimo. Es éste el que hace de la desigualdad jerárquica algo igualmente violento, cuando no tendría por qué serlo forzosamente; es básico en América Latina y hace que exista una "segunda naturaleza" frecuente —no generalizada, eso sí—, consciente de "su lugar" y de cómo actuarlo, de tal forma que las estrategias de poder se anteponen a cualquier posible relación de igualdad, menos aún entre semejantes: no pueden reconocerse como tales, porque sería romper con las reglas comunitarias establecidas. En muchos tratos hay que pasar por mediaciones jerárquicas conscientes, aunque no siempre dichas. En esta misma medida, la falta puede aparecer como algo a tapar por distintas razones, desde la creencia en el goce de la omnipotencia hasta la supuesta protección de una vulnerabilidad, como si tener un elemento constitutivo de humanidad hiciera vulnerable: otra vez el hecho violento de la Conquista y la Colonia. La búsqueda del ser genérico existe, pero se ve dificultada por la desigualdad constitutiva de las relaciones interpersonales que derivan con mucha frecuencia hacia la ubicación je-

rárquica previa de cada uno y la exención que llega a suponer, de tal forma que se exenta de ver al otro como semejante: el de la exención lo confunde con un inferior, es decir, ve como inferioridad (y marca de vulnerabilidad) la humanidad del otro.

No está de más recordar que Marx hizo un retrato temprano del hombre señorial, con palabras que vale la pena tener en cuenta:

> La determinación de la riqueza derrochadora, inactiva y entregada sólo al goce, cuyo beneficiario actúa, de una parte como un individuo solamente *efímero*, vano, travieso, que considera el trabajo del esclavo ajeno, el *sudor* y la *sangre* de los hombres como presa de sus apetitos y que por ello considera al hombre mismo (también a sí mismo) como un ser sacrificado y nulo (el desprecio del hombre aparece así, en parte como arrogancia, en parte como la infame ilusión de que su desenfrenada prodigalidad y su incesante e improductivo consumo condicionan el *trabajo* y, por ello, la *subsistencia* de los demás), conoce la realización de las *fuerzas* humanas *esenciales* sólo como realización de su desorden, de sus *humores*, de sus caprichos arbitrarios y bizarros. Sin embargo, esta riqueza que, por otra parte, se considera a sí misma como un puro medio, una cosa digna sólo de aniquilación, que es al mismo tiempo esclavo y señor, generosa y mezquina, caprichosa, vanidosa, petulante, refinada, culta e ingeniosa, esta riqueza no ha experimentado aún en sí misma la *riqueza* como un *poder totalmente extraño*; no ve en ella todavía más que su propio poder, y no la riqueza, sino el placer (Marx, 2018c: 202-203).

No deja de tratarse de un poder precapitalista contradictorio. Somete lo que puede a su "voluntad sin reglas", al capricho que es una "determinación que se toma arbitrariamente, inspirada por un antojo, por un humor o por deleite en lo extravagante y original",[7] y se reserva el derecho soberano de "hacer morir", pero también permite espacios en los cuales "se deja vivir" y no todo está reducido a una riqueza —tener o no tener— que se presenta por lo demás como ajena.

[7] RAE: 299.

# Segunda parte

# VI. Rumbo a la actualidad

## Clientela: ser hombre de otro hombre

Lo visto hasta aquí despeja el camino para el análisis de lo que algunos llaman "relación patrón-cliente", y que no es sino el clientelismo, de larga persistencia hasta tiempos recientes o incluso hasta hoy en los países de América Latina. Retomando lo sugerido por las *Formen,* podría decirse que es una forma de relación personal no mediada por el intercambio en dinero, y hasta cierto punto ni siquiera por el intercambio en el sentido del don. En la clientela hay que saber recibir, pero no está forzosamente bien visto devolver: se queda en deuda y quien ha dado se hace así, por aquí y por allá, de deudas por cobrar, sin que importe realmente cobrarlas. El sentido de un regalo está codificado en América Latina (y no se confunde con una ofrenda). Es algo que con frecuencia se da para comprometer. Devolver con algo no es visto como parte del don, sino como negativa al compromiso coaccionado, que hace reaparecer entonces la coacción de la voluntad. Lo dicho no niega que puedan con todo existir distintas formas de intercambio. Nos referimos aquí a lo que tiene lugar en el marco clientelar y el tráfico de favores, que está marcado por la desigualdad.

Es preciso advertir de entrada dos cosas. No se trata forzosamente de una imposición "desde arriba", sobre todo en la medida que es expresión de un poder comunitario, que excluye a quien no comulga con él. Como lo ha demostrado María Magdalena Tosoni (2007) para la Ciudad de México, puede ser incluso una práctica surgida desde abajo: cuando tal o cual candidato está de gira proselitista, se le cubre

de guirnaldas de flores, se le corona igualmente de flores la cabeza, si el pueblo es indígena se le da el bastón de mando, se le agasaja en la fiesta y con todas las comidas posibles, se le aplaude a morir en la plaza del pueblo, y se aprovecha para pedirle lo que pareciera un favor, pero que ya está de algún modo coaccionado: que pavimente tal calle, que instale un hospital, que mejore el servicio de agua potable, lo que se quiera, a lo que de palabra no puede negarse, así no falten, como lo señala Tosoni, los políticos que pronto se olvidan de haber pasado por el lugar. Al mismo tiempo, lo que podría ser reclamado como derecho y cumplido por el Estado como obligación es pedido como favor, y tal vez no deje de ser típico de gobiernos latinoamericanos (no entramos aquí en la discusión sobre el populismo) hacer pasar esos mismos derechos (algunos consagrados constitucionalmente) por favores: un aumento del salario mínimo negociado a cambio de los votos sindicales, por ejemplo, lo que a pesar de la mediación del dinero (lo que podría hacer suponer que se trata de una simple compra) implica la existencia de una persona "de poder" en el sindicato, que puede hacer favores discrecionales. En estas circunstancias, el favor es también una forma de coerción.

Desde este punto de vista, y aunque aparezcan como parte de las costumbres locales, este tipo de relaciones clientelares no están exentas de coerción, que pasa en buena medida por lo extraeconómico y tiende a definir la política. Es en este sentido que un estudio de Barbara Schroter (2010: 142) sobre el clientelismo lo ubica de entrada en la política, aunque termina precisando que puede ser mucho más amplio. En algunos casos, se habla de patronazgo, y en lo descrito por Tonsoni se podría decir que el agasajo no es más que una forma de "encomendarse" (o de tratar de hacerlo) al favor (protección) del candidato de turno. Es curioso que, como lo hace notar Schroter, la palabra "clientelismo" se haya originado en la antropología y la etnología en los años cincuenta para tratar con prácticas de "tribus y sociedades agrarias primitivas", para pasar apenas en los setenta a la politología. No se excluye desde luego el ingrediente primitivo: ya se ha hablado del famoso bastón de mando, pero está lejos de ser lo esencial. Cu-

riosamente también, Schroter hace notar cómo la palabra "patrón", que en América Latina se llega a usar con una mezcla de reverencia y miedo (no es el *boss* incluso tuteable), tiene "[...] connotaciones de protector o de santo que establece relación con Dios" (*Ibid.*), figura sacralizada de la que ya nos ocupamos antes. En el límite, de acuerdo con la misma autora, el patronazgo es apenas una forma de clientelismo, limitada al "intercambio de recursos públicos" (2010: 142-143), por lo que se privilegia a tal o cual en el acceso al cargo público. Dicho sea de paso, en el ámbito cultural tal vez quepa hablar de mecenazgos.

De acuerdo con Schroter, la relación clientelar supone asimetría social (¿pero se puede hablar de "socios"?), reciprocidad del intercambio, dependencia mutua (¿hasta dónde?), carácter personal, informalidad y voluntad limitada (Schroter, 2010: 143-144). En efecto, está lejos de ser una relación contractual o de origen tal, y América Latina está repleta de políticos —pero también de otras personas— que olvidan sus promesas, por lo que cabe recalcar el aspecto informal señalado por la autora. Ya hemos destacado el carácter personal que implica ciertamente una dependencia "mutua" en la que, agreguemos, se complace el poder comunitario que se evita así el desafío de la autonomía: hay que saber colocarse "a la sombra de" quien tiene la encarnación de este poder. Como se trata también de sentimiento por delante, Schroter (2010: 146) incluye la confianza mutua (digamos que se puede entender por ejemplo en la fiesta del lugar) y la lealtad. Con todo, no deja de ser "amistad interesada" o *lop-sided friendship*. Desde luego que la asimetría es una desigualdad de partida en el acceso a determinados recursos, bloqueados para quien no forma parte del "grupo". A su vez, el patrón puede interceder por el "cliente" en otras instancias (es lo propio de señalar que tal o cual viene "recomendado"), con lo que se crea una pirámide ("díadas apiladas"). Puede haber también, en la base, un *bróker* —un intermediario— entre "patrón" y "cliente".

Hay que entender la reciprocidad en un marco no capitalista, aunque Schroter no lo diga en estos términos y señale sobre todo que el valor de los bienes clientelares intercambiados es subjetivo, por lo que no hay intercambio de equivalentes. En efecto, difícilmente valdrán lo

mismo la fiesta del pueblo y el agasajo de comida que el camino pavimentado o el alumbrado público, si llegan. Desde luego, la relación clientelar no se presenta como forzada, aunque lo sea: intervienen la envoltura de la amistad y la del sentimiento. Consideramos que la forma del "intercambio" no deja de ejercer presión sobre la voluntad del otro, incluso desde abajo: el candidato agasajado o con el bastón de mando no es libre de desentenderse de la comunidad (lo que no significa, por cierto, que todas las comunidades pueblerinas agasajen por interés y que no exista justamente el sentido del don, que puede llevar, por ejemplo, a devolver lo recibido con una comida y a saber recibirla). Otra cosa es lo que muestra un documental como el de Salvador Toscano y Alejandra Moreno Toscano, *Memorias de un mexicano*: cómo, en el baile de los grupos clientelares, la Revolución Mexicana parece ser por momentos la interminable pero intermitente balacera que se produce entre un banquete y otro. En la medida en que no hay intercambio de equivalentes, en que con frecuencia no media el dinero, al menos no directamente (el bastón de mando por un servicio de agua potable) y otros factores, no puede hablarse, a diferencia de lo que propone Schroter, de cálculo costo-beneficio, menos si por algo no seguro (el favor del político) el pueblo está dispuesto a echar la casa por la ventana.

Por lo demás, hay que tener cuidado con lo que persiguen las estructuras de intermediación, puesto que, como lo observa la misma autora, "la dimensión racional muestra que las relaciones clientelares son alianzas con una finalidad —convenios informales— para perseguir fines personales" (Schroter, 2010: 149), que pueden ser, más que de ganancias, de "ventajas" para el "patrón": obtener dependientes, por lo que se está de vuelta al fetichismo del poder personalizado del que se habló previamente. Así, no estamos seguros de que sea posible una terminología capitalista para describir este tipo de relación que, desde el punto de vista capitalista mismo, puede no ser más que irracional: por ejemplo, el despilfarro del pueblo a cambio de una simple promesa y a riesgo de ser pagado con puras palabras, o el despilfarro del patrón magnánime para deshacerse en favores y por ende en deu-

das por cobrar. Algo más debe llamar la atención en el recuento de Schroter: lo que denomina "clientelismo antiguo" (2010: 153) remite a notables y caciques, no a maquinarias políticas modernas ni mucho menos, agreguemos, a grupos de presión o *lobbies*, en los cuales, no está de más señalarlo, la mediación del dinero es mucho más clara, como lo probaría el sistema estadounidense. Desde este punto de vista, sería difícil hablar entonces de algún "clientelismo impersonal" o de "clientelismo despersonalizado".

Lo dicho hasta aquí no quita elementos indígenas a la relación clientelar. Sin embargo, es al trabajo de Enrique Semo que se debe la sugerencia de que la clientela es una herencia "feudal/medieval" (1979: 143), que se afianza en América Latina con los españoles. Semo da prácticamente por equivalentes para la Baja Edad Media una relación "de poder predominante entre la alta nobleza y la baja (que) es la del vasallaje o *clientelismo*" [cursiva del autor] (*Ibid.*). Es una relación que aparece sin ninguna fuerza de ley, pero representa uno de los pactos de protección y obediencia más fuertes de la época. Como lo recuerda el texto de Semo, "según Marc Bloch, la vieja palabra *clientela* [cursiva en el original] continuó significando la relación entre el jefe que se hacía cargo y el subordinado que le juraba lealtad. El primero era el 'patrón' y debía protección; el subordinado se 'encomendaba' a su protector y le daba lealtad y servicio" (*Ibid.*). El hecho de que esta relación no estuviera "controlada", agrega el autor, "la hacía más capaz de adaptarse a una infinita variedad de circunstancias. Después de la conquista en América, esta relación adquirió gran importancia y difusión a través del llamado caciquismo y más tarde del caudillismo" (*Ibid.*). ¿Qué significa a fin de cuentas formar parte de una clientela que no excluye lazos de confianza mutua que pueden llegar hasta la amistad, aunque nótese bien, retomando a Schroter, que sin dejar de lado la "asimetría", es decir, la desigualdad, por la cual unos prestan servicios y otros no, o unos "tributan" y otros no? En resumen, para Semo, es "ser hombre de otro hombre" (*Ibid.*). Esto es lo que no deja lugar para la autonomía, y lo que puede constituirse, en lugar del trabajo, en el modo de hacerse de un lugar en el poder comunitario,

lugar que puede significar desde estatus hasta algún privilegio en dinero, pasando por un cargo.

Así, se es parte de un grupo que se asocia con una persona, pero también, a otra escala que debiera ser pensada (si se objeta el machismo), prolongación de quien tiene u ostenta poder: señora de, la ex de, la viuda de, por ejemplo, pero no una persona autónoma que, a la manera propuesta por Hegel, logre el reconocimiento por el trabajo. Ese reconocimiento pasa por los servicios prestados dentro de la clientela, al margen del mérito en el trabajo mismo (en valor y tiempo). Lo dicho no debería ser ningún secreto, pero no puede imponerse como parte, supuestamente, de "la cultura". Es más bien la imposición de la instancia política/religiosa/metafísica sobre la economía, para retomar a Samir Amin, y en esta misma medida no deja de haber ideología en la creencia de que es "la costumbre". El fenómeno está históricamente delimitado, no es universal y no deja de ser contradictorio. No sin dejar de lado los sentimientos, que igual incluyen una petición de devoción, limitan, como lo ha señalado Eric Hobsbawm, las posibilidades de individualización, al grado de tratarlas en casos extremos con la crueldad ya descrita del soberano. Al mismo tiempo, el régimen señorial ciertamente "deja vivir" (sin invadir todos los aspectos de la vida), mientras no sea puesto en cuestión y parezca por lo demás presentar la ventaja del trato personal sobre la impersonalidad del mercado o del dinero. Lo más problemático es conseguir la igualdad, al menos formal, lo que no es poco, y el respeto a la voluntad de cada uno. En efecto, yendo más allá de Schroter, el "patrón" puede creerse con el poder comunitario de disponer de la gente a su antojo, llegando a usarla como "masa de maniobra", desde una elección o un sindicato hasta una guerrilla basada en la pura voluntad de unos cuantos. Lo que debe quedar claro es que no se presenta forzosamente como algo "más humano" que el capitalismo, que también es contradictorio: reconoce la igualdad mencionada, pero iguala también en la enajenación y el fetichismo de la mercancía, al grado de traducirlo todo a dinero o, para ser más exactos, a negocio, con la ganancia en la mira. Lo que es más difícil de hacer es decidir —y se trataría entonces de

un falso dilema— entre lo "humano" del mundo clientelar, que "hace morir, pero deja vivir" y lo "inhumano" de la sociedad disciplinaria que "deja morir y hace vivir", para retomar los términos de Foucault.

En este mismo sentido, no queda claro si en realidad resulta ser una alternativa a futuro una "resistencia" que puede partir de la reivindicación del mundo precapitalista, Desde el punto de vista sociológico, no es seguro que haya un mundo de "encantamiento", por lo demás personal, frente a otro "de aguas heladas impersonales". Ya se ha sugerido a propósito de la clientela cómo ésta supone, entre otras cosas, aceptar la desigualdad de entrada y adaptársele, no sin resignación y fatalismo, con el inconveniente adicional ya mencionado de la violencia en sociedades de origen colonial. Contra lo que llega a despuntar en el estudio de Schroter, no se pueden proyectar los valores de un tipo de sociedad sobre otra: el régimen señorial no funciona sobre el cálculo, mucho menos de costo-beneficio, ni sobre la "distribución de los factores productivos", ni sobre la racionalidad instrumental, ni sobre la "agencia" de los seres humanos, sobre todo si en lugar de la razón actúa la creencia religiosa. Dicho sea de paso, en teoría (puesto que se trata de abordar en realidad una sociedad abigarrada o híbrida), en el régimen señorial no se instrumentará al otro ni se le "dejará morir", no al menos en cierto imaginario desde caballeresco hasta religioso también. El mundo capitalista, en cambio, "deja morir" lo que no es explotable.

El recuento del mundo señorial español es así el de la frecuencia de los mecanismos clientelares, incluso como única opción de sobrevivencia en algunos casos, y de arriba abajo. Se está, si se puede, en cercanía del rey, y curiosamente no se duda en sacar alguna ventaja personal de las divisiones en la familia real, "explotando situaciones de debilidad y dificultad" (Caunedo del Potro, 2004: 215). Como sea, el rey es la fuente de todo poder, y "pertenecer a su clientela, tener fácil acceso a su persona, [son] los factores claves de promoción social y enriquecimiento" (2004: 214).

Hacia abajo, cuenta mucho el linaje, incluso en el mundo urbano, y el linaje es la forma "primera" de la clientela.

> Además de los consanguíneos forman parte de la estructura del linaje una amplia clientela de allegados y servidores, amas de cría, ayos, maestros, criados, vasallos, paniaguados, que se integran en el grupo al igual que los parientes lejanos, y cuya solidaridad se manifiesta con su presencia en las grandes ceremonias y festejos familiares, donde se muestran ostentosamente las dimensiones del grupo familiar (Caunedo del Potro, 2004: 221).

Como ya se ha dicho previamente, toda suerte de ritos y ceremonias sirven para mostrar la pertenencia nobiliaria:

> La nobleza castellana parece asumir con gusto esta faceta ceremonial y ritual de toda su actividad, incluso la privada. Bodas, bautizos, funerales... los festejos que les acompañaban; las celebraciones religiosas y las propias fiestas nobiliarias como las justas y torneos, fueron utilizadas por sus propios protagonistas para lanzar un mensaje propagandístico del noble como modelo de virtud y protección paternal. Además, se daba rienda suelta a todo tipo de ostentación y se hacía gala de socialidad al participar en ellos individuos de diferente rango (Caunedo del Potro, 2004: 225).

Se genera así una "hibridación" de parentesco real y "pseudoparentesco" (lealtad, fidelidad, vasallaje, pacto).

> Los lazos parentales se unían así en redes más amplias, cuya cimentación más que el parentesco real era el pacto, la alianza o cualquier otro de los valores y mecanismos que afianzaban la necesidad de unirse. También se corroboraría este carácter "feudal" con la existencia de *clientelas* [cursiva en el original], prueba de la vigencia de valores como el vasallaje e incluso de relaciones de dependencia (Caunedo del Potro, 2004: 238).

Betsabé Caunedo del Potro señala que, para quien es de linaje noble, se aprecia tener relaciones clientelares con los órganos de gobierno, sobre los cuales se proyecta entonces "la familia".

A medida que va terminando la Reconquista, la noción de "servicio" tiende a imponerse a la de los *bellatores*:

> Servicio a la Corona, servicio a Dios y también a los intereses generales del reino. Incluso aspectos de la vida privada de la nobleza que correspondían a intereses particulares, eran presentados a la sociedad como un gesto de defensa de los intereses generales del reino. Una nueva expresión, buen servidor, irá sustituyendo a la de buen vasallo e incluso a la de buen súbdito. La proyección práctica del servicio se resolvía mediante el desempeño de cargos y la obtención de los mismos se correspondía con un doble razonamiento que constituía una base de legitimación. La situación privilegiada de la nobleza le reservaba el derecho al desempeño de los más altos cargos en la administración, el gobierno y el ejército, y la voluntad regia resultaba determinante a la hora de atribuir funciones (Caunedo del Potro, 2004: 224-225).

Estos rasgos que se originan en la alta nobleza terminan por proyectarse sobre buena parte de la sociedad. En el caso de las ciudades:

> Alrededor de los miembros más destacados de la oligarquía encontramos un número variable de clientes: paniaguados, criados, excusados… dependientes de distinta naturaleza, que componen su séquito. Estas personas medran a la sombra de su patrono, y pueden manifestar todo su potencial para mostrar el poder del señor al que están vinculados (Caunedo del Potro, 2004: 239).

Los mismos infantes varones reciben a través de la familia un padrinazgo "ventajoso para el muchacho, pues [es] de su padrino que [recibe] favores convirtiéndose en su cliente. Así, se introducía en una clientela con funciones muy variadas, pero que siempre resultaban menos domésticas cuanto más se ascendía en la jerarquía nobiliaria" (Caunedo del Potro, 2004: 221). Entre los pequeños oficios citadinos, artesanales y otros, la clientela también puede aparecer como posibilidad de ascenso social: los *menudos* pueden querer "lograr el amparo de algún miembro destacado de la nobleza local para medrar a su calor y servicio. Era el antiguo procedimiento 'de hacerse hombre de', de ganar el apoyo de las familias dominantes haciéndose sus fie-

les o paniaguados" (2004: 243). Está claro que estos vínculos llegan a ser vistos como amortiguadores del conflicto social: la extensión del clientelismo urbano, por ejemplo, lleva a la idea de que con la difusión de estos lazos clientelares se restringía y quitaba fuerza a los movimientos reivindicativos entre la población urbana. "Se evitan así las explosiones sociales, abriéndose los linajes hacia las capas emergentes, hacia algunos miembros de los medianos. Así, [se] descabezaba al grupo y desligaba a sus miembros más activos del conjunto de los *pecheros*, y en ocasiones hasta de sus ocupaciones profesionales" (*Ibid*.). Sugiere la autora:

> Con la difusión de estos lazos clientelares se restringía y quitaba fuerza a los movimientos reivindicativos entre la población urbana. Los criados de los poderosos, los escuderos y caballeros de bajo rango, hombres de armas, excusados de pocos recursos, algunos ciudadanos enriquecidos... se alinearon con los poderos, antagonistas directos de los pecheros... (Caunedo del Potro, 2004: 244).

El mismo texto no duda en afirmar que se utiliza a una parte de la población como "masa de maniobra" (2004: 244).

No existe una sola clientela, y una sociedad de este tipo tiende eventualmente a dividirse en diversas clientelas en disputa por los favores de arriba:

> Es así como se explica la aparición de los bandos señoriales, tan característicos del final de la Edad Media castellana: los bandos locales actuaban como correas de transmisión de los grupos que en la corte se disputaban el poder o el favor regio; la proximidad de los debates en el seno local es lo que explica el encarnizamiento con que a veces se nos presentan las luchas de bandos (Porras Arboledas, 2003: 50).

La cohesión lograda por el rey llega a evitarlo, pero en estos bandos está el potencial de pasar de la pugna intestina a la guerra fraticida, que es lo que sucede en América Latina luego de la Independencia y

durante buena parte del siglo XIX, al menos hasta que logren consolidarse desde "hombres fuertes" (como en las dictaduras patriarcales de los Somoza o de Stroessner, para no mencionar las de finales del siglo XIX u otras) hasta regímenes presidencialistas en los cuales no es un secreto el difícil equilibrio por lograr entre clientelas que pueden tener incluso orígenes regionales (el grupo Atlacomulco y otros en México, por ejemplo). Si el salto en el tiempo parece brusco, lo descrito se reconoce fácilmente en prácticas latinoamericanas sobrevivientes hasta hace poco, o en algunos casos persistentes hasta hoy.

En el régimen señorial o con el poder del soberano, como se quiera ver, se puede estar en el "dejar vivir" mientras no haya lo que la costumbre medieval llama claramente un "desafío" al señor, que se encarga de múltiples maneras de recordar la angustia de la muerte y el servicio debido para la servidumbre. Para ello pueden ser útiles, en el caso español, desde la Inquisición, capaz de llegar a la llamada "prueba diabólica" (se confiesa y se es culpable, o no se confiesa y se esconde algo, por lo que de todos modos se es culpable, todo lo que puede ocurrir eventualmente bajo tortura), hasta la inserción social a través de toda suerte de clientelas, de tal modo que el poder comunitario "se haga sentir". En este sentido, no basta la emancipación en el solo trabajo, y la coerción extraeconómica se hace sentir para mantener las dependencias personales. El servicio personal, no el trabajo, "libera", en el sentido de conseguir movilidad social. La escenificación o teatralización del suplicio para quien desafía al señor es también un recordatorio de la angustia de la muerte, que en cambio, para bien o para mal, tiende a volverse invisible en el biopoder que "hace vivir" (en el capitalismo se busca prolongar la vida al máximo) para la gestión calculadora de la vida, y desde luego que para tener más posibilidades de ganancia. Ocurre incluso entre la población excedentaria o sobrante: no es lo mismo ganarse unas monedas como tragafuegos o haciendo algún truco circense en un semáforo que, a la antigua usanza del poder del soberano, colocarse contra la pared para extender la mano y reclamar una caridad que muchos ya no están dispuestos a practicar de no recibir algo a cambio.

Así pues, el poder del soberano necesita recrear este sentimiento de angustia de la muerte, al que puede contribuir a su manera la religión (temor al infierno, etcétera...) y el hecho de estar en guerra más o menos permanente (así sea en pugnas intestinas y por la inseguridad más o menos generalizada), y de recrear también, para lo que están los rituales que obligan y difícilmente son gratuitos, los lazos que hacen de cada uno "hombre de otro hombre", y que representan que una alternativa autónoma no es admisible. No basta con la voluntad de "transformar" sin pasar por la objetividad del trabajo.

No está de más recordar cómo, según lo retoma Semo, la sociedad colonial llega a castigar al negro o la negra del servicio doméstico con la tortura por el solo hecho —que hoy parecería totalmente secundario— de blasfemar en unas pocas palabras. Dicho lo anterior, el carácter forzado del trabajo en las tierras del señor/colonizador (pese a lo que diga Hegel del carácter forzoso del trabajo por el que tiene que pasar el esclavo), el no reconocimiento del mismo como un valor, ya que se prefiere el lazo de dependencia personal y el servicio al señor (lo que privilegia a toda la servidumbre cercana a la familia del mismo), e incluso lo que puede pregonar la religión ("el trabajo lo hizo Dios como castigo") concurren desde la esfera extraeconómica a limitar las posibilidades emancipadoras del trabajo.

En el capitalismo, los trabajadores pueden rebelarse por sus condiciones de trabajo. No es el caso de los campesinos en la Edad Media. Si se rebelan, no es con ninguna alternativa, sino contra el "mal uso" señorial ya tratado, es decir, no contra una explotación inexistente (si se limita el fenómeno de la explotación al capitalismo), sino contra "excesos" en las exigencias del señor, en particular en materia de tributos (por ejemplo, cargas fiscales), al grado que quienes se levantan pueden ser campesinos acomodados. El descontento toma una forma personalizada (contra tal o cual señor, pero apelando a veces al favor del rey) y de explosión arrasadora de ira, pero sin mayor dirección, a diferencia del trabajo que, según Hegel, además de dar voluntad da sentido. La revuelta medieval (la *jacquerie*), aunque cargada de cólera, no tiene ideología ni mayor horizonte, y pareciera querer

volver a la tutela del "señor que protege" contra el "señor que abusa" (que en realidad no escasea ni en España, pero que se dota de estratagemas para despojar al campesino) y que, por ende, "no deja vivir". Lo que se reclama, entonces, es que en la coexistencia o yuxtaposición de posesiones "se deje vivir". Desde luego que en el mundo colonial de América las exacciones son mayores, y las rebeliones indígenas no escasean, sobre todo considerando con Semo que muchos grupos indígenas en realidad no llegan a ser sometidos. Como sea, dada la violencia originaria, es menos frecuente el "señor que protege" y está más naturalizado el "mal uso", pese a las limitaciones que trata de poner la Corona y sobre las que ha abundado Silvio Zavala. En algunos casos, es hasta bastante después de la Independencia que se consigue terminar con la insumisión indígena, como ocurre en las campañas de la Pampa, y en otros casos se llega a "empates" (por decirlo de alguna manera) que duran hasta hoy, desde los yaquis de Sonora hasta los mapuches de Chile.

No está de más señalar que, como en la Edad Media, en la época moderna algunas rebeliones indígenas llegan a tomar un carácter mesiánico (por ejemplo, el movimiento Mama Chi entre los ngobes/guaymíes de Panamá, o en buena medida Sendero Luminoso en Perú, en los años ochenta, aunque con dirigencia de clase media). Algunos episodios del zapatismo mexicano muestran la fuerza de las costumbres del "poder soberano" entre los mismos campesinos: considerado "traidor", Domingo Arenas es muerto en una celada, y decapitado para que se le lleve la cabeza al jefe suriano, Emiliano Zapata, un episodio poco recordado. Las de Villa y los villistas/maderistas llegan a ser explosiones de ira a veces sin mayor sentido, como la desatada contra la comunidad de chinos cantoneses en Torreón en 1911, y que dejó poco más de 300 muertos (los magonistas, dicho sea de paso, ya se habían manifestado contra la comunidad china en la ciudad). Es en parte una decapitación la que originará que la disputa de los cárteles de la droga se vuelva particularmente sangrienta en México: la decapitación de familiares de Héctor "El Güero" Palma y el envío de las ca-

bezas en una hielera al narcotraficante, rompiendo reglas no escritas de las mafias (entre otras, no atentar contra la familia).

El hecho de que la señorial no sea una sociedad basada en el trabajo no quiere decir desde luego que éste no exista, ni que esté ausente la dimensión económica. Si todo lo anterior tiene que ver con una forma de existencia política, es posible detenerse un poco más en la económica. En sociedades como la despótico-tributaria y la feudal o señorial, la contraparte del trabajo no es el capital, y prueba de ello es, por ejemplo, que el señor no adelanta medios de producción o herramientas de trabajo al siervo, al grado de que, con la excepción de la tierra, de la que es "poseedor" aunque no propietario, a éste pueden pertenecerle aquéllas, como puede ocurrir también con la producción artesanal (Marx, 1991: 1006). Tampoco hay ganancia. Marx considera que, en este caso, la relación de propiedad aparece directamente, a diferencia del capitalismo, como relación de dominación y servidumbre (digamos que lo primero que aparece es la desigualdad) y, por lo mismo, la falta de libertad personal (*Ibid.*), a diferencia de lo primero que aparece en el capitalismo. En todos los casos, la contraparte de la "posesión" de la tierra es la renta de la tierra, forma del trabajo impago, para el señor, salvo en el caso del esclavismo (en la economía de plantación), en el cual el esclavo carece por completo de autonomía, a diferencia del siervo. De acuerdo con Marx, en el sistema despótico-tributario (aunque no sea llamado directamente así) el Estado es el gran terrateniente y se confunden impuestos (tributos, digamos) y renta (*Ibid.*). En el régimen feudal o en el señorial, las prestaciones de trabajo impago pueden ser en trabajo o en productos, a reserva de que andando el tiempo vaya apareciendo la renta en dinero, que puede terminar implicando una forma de contrato. Con todo, como lo ha demostrado Ruggiero Romano (2004), difícilmente puede tomarse por renta en dinero lo extraído del peonaje por deudas, pese a la contabilidad que lleguen a hacer las haciendas. El hecho es que, en la renta en trabajo (por ejemplo, dos días de trabajo en la tierra del señor y los restantes para la "posesión" del siervo), el siervo puede lograr para sí una parte del excedente. Se le ha criticado mucho a Marx no haber visto la

realidad de América Latina, pero es una mirada implícita en la manera de referirse a la renta en trabajo y en productos. Con este segundo tipo de renta también hay margen, e incluso mayor movilidad, para que el productor directo tenga una parte del excedente, pero también puede ocurrir que la que le corresponde para la reproducción de su subsistencia se vea reducida al mínimo (sin que Marx hable para el caso de sobreexplotación), por la dominación de "una nación comercial conquistadora" como la de los ingleses en India (Marx, 1991: 1013). Es la calamidad que puede caer sobre los indígenas de América sometidos y, desde este punto de vista, no hay omisión de este tipo posible de situación. Tanto la prestación en trabajo (como ocurre al principio con la encomienda) como en especie puede llegar a "ahorcar" al siervo.

Ahora bien, lo interesante es, por un lado, que el siervo, de aspirar a ser como el señor (el amo), puede querer buscarse una renta. Tal vez la propagación de este tipo de mentalidad en gran parte de la "servidumbre" llegue a explicar el interés frecuente por las rentas en caso de movilidad ascendente (relativa sin duda, aunque no siempre, si se juzga por el "rey de la basura" o una lideresa de vendedores informales en la Ciudad de México, por ejemplo…) en América Latina (especulación inmobiliaria, "poner a trabajar" flotillas de microbuses o taxis pero sin atender el negocio, etcétera…), y en general una representación económica más ligada a la renta que a la ganancia. Por otro lado, a falta de relación contractual, la manera en que funcionan estas rentas mientras que se dan en trabajo o en especie se rige por la dominación, lo que no es ajeno a cierto "estira y afloja" en la puesta en marcha de la coerción extraeconómica, y a una "regulación", por así llamarla, que pasa por el "derecho consuetudinario". Es así entonces que, en la medida en que se trata de costumbres, pueden ser tomadas más fácilmente como parte de la "cultura" (el regateo en un tianguis, por ejemplo…), y por ende como algo "natural", prefiriéndose el "trato personal", aunque no sea ajeno a toda suerte de "evaluaciones" (empezando por el color de piel…) a la "impersonalidad del mercado" (en el sentido de "mercado capitalista", aquí). Queda por saber en qué caso se está ante un trato realmente más igualitario, más allá

de que haya una cercanía personal o no. En realidad, la cercanía personal no es en el tianguis o en alguna relación similar garantía de que no hay alguna forma de coerción y de desigualdad que llega incluso a estar dada de entrada. Cualquier extranjero puede saber lo que es un "precio a negociar" y sus riesgos sin intervención impersonal del "mercado capitalista", que no forzosamente "le ve la cara" al cliente. El hecho es que, en la sociedad señorial que españoles y portugueses imponen en América, el criterio del servicio personal es más importante que el del trabajo como elemento de movilidad ascendente; al mismo tiempo, no se busca con ésta una ganancia, sino una renta.

## Transición, pero sobrevivencias

Ya se ha dicho que España y Portugal no conocieron mayormente el mercantilismo, fase primera y comercial del capitalismo. América Latina y el Caribe sí lo conocieron, pero de manera defensiva y sin que implicara mayor penetración en el mundo señorial/híbrido interno. El contacto, que aborda Semo (2019: 31-34) en su última obra, se dio a través de la piratería holandesa, inglesa y francesa que asoló desde finales del siglo XVI y sobre todo en el XVII al tráfico marítimo español y los puertos atlánticos de América, aunque también uno que otro sobre el Pacífico, por ejemplo con la ciudad de Guayaquil en el futuro Ecuador, y que durante la Colonia llegara a ser el astillero más importante de América; en Perú, el puerto del Callao también fue blanco de la piratería, incluyendo la del famoso Francis Drake. Si puede tratarse de una incipiente acumulación originaria para las potencias europeas mencionadas, no implica lo mismo para América Latina, donde el imperio español está estancado y llega incluso a languidecer, para renacer comercialmente más tarde. La piratería en nada afecta el interior del imperio español de América, donde en cambio, a partir del siglo XVII, se hace presente la hacienda. Más importante aún es señalar que en el siglo XVII y en el XIX, el liberalismo tampoco se impone en América Latina, pese a que se trata de la fase "clásica" del capitalismo y que "enseña" en este marco la libre competencia. Para entenderlo,

es preciso considerar lo siguiente: poco tienen que ver el liberalismo original de los siglos mencionados y el actualmente llamado "neoliberalismo", pese a los puentes que se haya querido tender, entre otros a través de Adam Smith, para quien la "mano invisible" quería decir a lo sumo el equivalente de la Divina Providencia, como lo ha señalado por lo demás un prólogo de Eduardo Nicol (2004) a la gran obra filosófica del escocés, *Teoría de los sentimientos morales*. Cuando se opone a los privilegios y a la intervención gubernamental más allá de lo necesario, el liberalismo económico de Smith y otros se opone al Estado feudal, mientras que el "neoliberalismo" tiene por blanco, partiendo de un fuerte anticolectivismo, el llamado "Estado de Bienestar" capitalista, para no incluir aquí el sovietismo, aunque se está cerca de la creencia de que todo estatismo lleva al "totalitarismo". Importa señalar que, por su forma de inserción en la economía internacional, América Latina tampoco conoce la fase liberal del capitalismo ni, por ende, mayormente la libre competencia y todos los valores que puedan asociársele, aunque se enfrenten en la región liberales y conservadores y existan incluso grandes pensadores liberales como José María Luis Mora en México. Hasta casi finales del siglo XIX, la penetración capitalista en América Latina, básicamente inglesa y en mucho menor medida francesa (aunque no deje de causar grandes estragos en México, llegando a la invasión de Maximiliano), se da en la esfera de la circulación, con el control del comercio, y de las finanzas (préstamos a los Estados, por ejemplo). De esta manera, así se produzca para la exportación y haya mayor circulación de dinero, no penetra demasiado el capitalismo, más allá, en lo interno, del comercio hacia los puertos de exportación o de cierto comercio interregional, en particular con los ferrocarriles.

Siempre en este sentido, no hay que olvidar que buena parte del siglo XIX se conoce como "periodo de anarquía", sin que cuajen siquiera límites claros de los Estados nacionales en surgimiento, entre los cuales no deja de existir incluso un clima de guerra civil permanente, como ocurre en Colombia, y que se prolongará bajo distintas formas durante el siglo XX e incluso hasta principios del XXI en algu-

nas regiones álgidas, del Cauca a Cúcuta. Como lo ha señalado Semo (1988) para México, el siglo XIX es en todo caso el de la hacienda, que conserva hacia el interior rasgos precapitalistas, aunque desde antes despunten otras formas de propiedad más monetizadas. Ocurre incluso que el despojo de bienes de la Iglesia y de tierras comunales de los indígenas, aboliendo leyes coloniales que los protegían, puede beneficiar a la que Marcello Carmagnani (1979) llama la "clase feudal": ya sin freno legal, se puede obligar al indígena a vender la tierra y llevarlo a convertirse en "siervo endeudado", más que en fuerza de trabajo libre, en una hacienda, así tenga aquél lo que Carmagnani llama un "minúsculo terrenito". Esta época no excluye episodios violentos, como en la conquista de la Pampa y en la Araucanía. La "clase feudal" de Carmagnani encontrará como sea la forma de acomodo a esta existencia del capitalismo foráneo e incluso de "contraofensiva", suponiendo, lo que en realidad no llega a ser el caso, que su existencia haya estado en tela de juicio. Gracias al ferrocarril, a dicha clase se le facilitan ahora las exportaciones de productos primarios. Lo que no se produce es la desaparición de la renta de la tierra y su reemplazo por la ganancia, más allá de la existencia de ésta en la esfera mercantil, al mismo tiempo que, por el mismo ferrocarril, la entrada de bienes ingleses limita las posibilidades de aparición de una industria nacional. Dada la manera de fijar la propiedad de la tierra y la mano de obra, no hay "libre movilidad" ni por ende "cambio de manos" de lo que Carmagnani opta por llamar "factores productivos".

Para Stanley J. Stein y Barbara H. Stein (1974), y es preciso insistir en el punto, hay formas de continuidad con la Colonia que comienzan por la economía, en la medida en que:

> [...] el más significativo legado del colonialismo ibérico fue la tradición de la gran hacienda que producía víveres y materia prima para consumo local o para su exportación a Europa occidental [...]. El gran fundo, caracterizado por la propiedad y administración familiar, la residencia de la familia ampliada, el área de trabajo y habitación para, frecuentemente, cientos de dependientes era algo más que una unidad de producción. Re-

> presentaba un tipo de organización social, una fuente de prestigio social y poder político, así como de riqueza e ingresos" (Stein y Stein, 1974: 135).

Nótese que la riqueza y los ingresos parecen derivarse de un prestigio y un poder que no son ajenos al número de dependientes que se llega a tener. Para los autores, no hay problema en constatar lo siguiente: "Hasta el siglo XX, la base de la oligarquía en América Latina ha sido la monopolización y el acceso a la propiedad de la tierra" (1974: 135). El problema del lugar de la renta como fundamental se desprende de esta observación anterior. El "bienestar particular" al que se hace referencia cuando se habla de "privatización de lo público" puede ser el medio para gozar de la gloria como renta y de la propiedad de tierras, así como del hecho de tener dependientes. De paso, se asiste a la aparición de un "Estado personalizado" que es el lugar de negociación de todos los particularismos, pese a la oposición liberal, por ejemplo, contra la Iglesia y las comunidades indígenas.

> Los amplios poderes discrecionales otorgados al jefe del ejecutivo sobre los cuerpos legislativo y judicial; los enclaves y privilegio en forma de jurisdicción eclesiástica y militar separadas, el "espíritu corporativo"; administraciones municipales y regionales facultados con jurisdicción pero que de hecho sufrían de anemia política; núcleos de poder regionales en forma de magnates locales que compartían la autoridad y el patrocinio, alianza y parentesco, sumando clientes y dependientes; los cargos públicos usados como un medio para repartir fondos públicos a los dependientes cercanos y lejanos, asociada al difundido soborno como sustituto para la eficacia administrativa; y esta lista no queda de ninguna manera completa (Stein y Stein, 1974: 156).

Esto termina por describir el "funcionamiento" político que, por lo visto, no deja de ser clientelista. Bien vale insistir no sólo en el conocido soborno que reemplaza a la eficacia administrativa, sino también en el uso de fondos públicos para satisfacer clientelas. ¿Por qué han luchado los criollos? Por formas de monopolio propias y de corporativi-

zación en las estructuras políticas y sociales, lo que se explica por un régimen económico basado siempre en la renta de la tierra.

Entretanto, lo ocurrido desde las guerras de Independencia hasta, entre otras, la atroz guerra de la Triple Alianza en Sudamérica, que prácticamente dejó sin población masculina a Paraguay, habla de un poder soberano que sigue presente, no de alguna sociedad disciplinaria inexistente. Lo mismo puede decirse, ya incluso a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, por la forma en que encuentra la muerte el liberal Eloy Alfaro en Ecuador, lejos de la invisibilidad y más bien otra vez en la escenificación pública: hecho prisionero, un tumulto en Quito lo lincha y arrastra su cadáver por las calles de la ciudad para después quemarlo. Más de una tentativa de poder liberal es abortada, salvo, por ejemplo, en el llamativo ejemplo del juarismo en México. Y en más de un caso está presente la traición, como en el del mismo Alfaro, cuyos términos de rendición no fueron respetados por Leónidas Plaza. Lo que no se consigue, por la poca fuerza del liberalismo, es la aparición de una verdadera república, "cosa pública", con auténticos ciudadanos, asunto que ha sido tratado por Fernando Escalante Gonzalbo (1992), y tampoco (pese a leyes anticlericales) la erradicación del sentimiento religioso como primordial. Según veremos, el modo de acceso a la riqueza sigue en el interior otro curso, no desligado de la gloria en algún episodio bélico.

Particularmente importante de señalar es cómo, siguiendo lo sugerido por ejemplo por Lariza Pizano (2001), la política se guía por un caudillismo que no es para esta autora sino la otra cara de la moneda del clientelismo. El caudillo no surge en la esfera propiamente económica, ni mucho menos del trabajo: es ante todo un intermediario militar o un jefe político (2001: 78), y agregaríamos que no debe ser confundido con algunos presidentes "hombres fuertes" que actúan a nivel nacional, "equilibrando" facciones, como Cipriano Mosquera y Juan Vicente Gómez en Venezuela, o con dictadores como el dominicano Rafael Leónidas Trujillo o la dinastía Somoza en Nicaragua (que en este caso no equilibra entre caudillos). Estudios sobre Cuba han demostrado cómo se llega a la riqueza: son los hombres de las haza-

ñas de la guerra de Independencia, jefes militares, quienes se hacen luego de tierras. Siempre con la mediación de un poder comunitario de seres, se espera que sea a través de personas y no del trabajo o del dinero que se pueda acceder a la riqueza. Luego de la Independencia, es través del poder político-administrativo que se consigue riqueza, lo que incluye la tierra. Pizano no deja de señalar la continuidad que va de la encomienda colonial a la hacienda del siglo XIX, con todo y la personalización del poder:

> La *hacienda* es una especie de evolución de la *encomienda,* en donde el dueño mantiene el control sobre enormes cantidades de tierras, dándole a los campesinos un espacio para trabajar y vivir. La relación de dominación se establece formalmente entre hombres y mujeres libres, pero también comprende un ingrediente moral en el cual el *hacendado* tiene un poder casi religioso para disponer sobre la vida de sus asociados (Pizano, 2001: 78).

La misma autora habla de cierto carácter mítico (Pizano, 2001: 80) que hace del caudillo un "redentor", y que, agreguemos, puede pasar del antes Conquistador o encomendero al hacendado, pero también al caudillo mismo.

En este marco, Pizano considera que se da, en sentido contrario a un proyecto nacional y cívico, una modalidad de "privatización de lo público" puesto así al servicio de "bienestares particulares" (2001: 76), punto que conviene precisar. En medio de la fragilidad de las instituciones heredadas de las guerras de Independencia y del derrumbe de las instituciones coloniales, distintas facciones se pelean el Estado naciente sin mayor conciencia de que pudiera ser "cosa pública" y por ende de todos, no de la facción vencedora. Desde este punto de vista, no hay compromiso desde arriba con la "cosa pública" y, frente a lo anterior, tampoco lo hay desde abajo, desde donde se suele buscar negociar "corporativamente" para intereses de grupos muy localizados. Para seguir a Rousseau, no nace ningún contrato social por el cual todos respeten la voluntad general a sabiendas de que en ésta se encuentra garantizado el espacio de cada uno, la propiedad de cada

uno y el tiempo de cada uno, sino que se "dispone" como el amo de Hegel: sin mayor conciencia del otro y de los límites que entraña para el deseo de apropiación y disposición del "señor".

En principio, en este marco cada grupo puede no ver más que por sus estrechos intereses; la comunidad puede ser particularista, contra lo que se crea, con pactos informales por lo demás intermitentes, sin garantía de continuidad en las relaciones y los deberes, y fundados "[...] en un compromiso que tiende a estar fundamentado en los afectos primarios de las personas" (Pizano, 2001: 81), y por cierto que en la cerrazón hacia el exterior, al no verse más que por la "pequeña comunidad" propia, lo cual no deja de encontrar raíces en una representación del poder familiar. Este tipo de comunidad persiste durante gran parte del siglo XIX: en los Andes, por ejemplo, idealizaciones aparte, y prosigue en la misma medida en que no son abolidos el tributo ni los servicios personales, y en que al mismo tiempo aún no ha arrancado la división de las comunidades indígenas. En medio de la inseguridad crece el poderío de los terratenientes y ni siquiera parece viable acabar con el trabajo forzoso para reemplazarlo por el libre. Si se duda de la actualidad de aquellas observaciones sobre algunas comunidades, puede volverse por ejemplo sobre la influencia de un sacerdote en el linchamiento de varios estudiantes en Canoa, México, en 1968, u otros casos recientes en el mismo estado de Puebla.

Por lo demás, con frecuencia no se trata de un caudillo, sino de varios en competencia por "las conexiones" y por ende de lucha de facciones, sin que cuente demasiado la ideología, y sí la posibilidad de dar y recibir favores. La figura del caudillo tampoco está desligada de la del cacique, aunque esta segunda, como lo muestra Alain Rouquié (2004), perdurará por más tiempo y hasta después del siglo XIX. Si el caudillismo responde a una "caída en la feudalización" rural de América Latina en el siglo XIX, el caciquismo va más allá al situarse como intermediario entre el mundo precapitalista (del que proviene) y el capitalista entrante, para negociar para el nivel local redes de patrocinio y clientela.

> De hecho, nace en sociedades que a causa de sus características particulares presentan las condiciones favorables para la aparición de relaciones de patrocinio y para la constitución de redes de clientela. El patrón es el hombre rico, influyente o bien colocado en el circuito social y que "hace favores". Es la inseguridad la que llama al protector. La relación de clientela es ante todo una especie de "seguro, un antídoto a la precariedad de la existencia". La búsqueda de un protector permite reducir la incertidumbre frente a las calamidades y amenazas de poblaciones desprovistas de todo. Las zonas donde el problema de la supervivencia se plantea cotidianamente son particularmente propicias a la aparición de notables benévolos, dispensadores de favores individualizados a cambio de apoyo político (Rouquié, 2004: 266).

Cabe reparar en que no se trata aquí del cacique más tradicional, el indígena, del que ya hablamos anteriormente. Al mismo tiempo, en la relación desigual puede reproducirse la dependencia de la "voluntad" del intercesor, que, nótese bien, no se siente del todo obligado, a diferencia de lo que ocurre en una relación contractual, puesto que, justamente, el favor o la dádiva son "voluntarios", en apariencia al menos: predomina en todo caso una informalidad que da pie tanto a la fidelidad como a la traición.

Así, como sea, no deja de haber una base de precariedad en el grupo formado alrededor del caudillo, por lo que se supone que debe haber ayuda mutua en caso de necesidad, y al mismo tiempo hay un elemento de intercesión local o regional ante el "poder" central, entre otras cosas para "negociar recursos". Rouquié describe así los lazos que forma esta figura:

> [...] en [estas] circunstancias de precariedad preestatal son pues los hombres más enérgicos, y hasta los cabecillas más violentos, que se consolidaban. Y los vínculos personales, el vasallaje a aquel que es capaz de ofrecer cierta protección están en la base de toda estructura política. El jefe de clan arrastra a su familia y a quienes le deben favores a la lucha por el poder local, regional o nacional. Su clientela de favorecidos comprende a todos

> aquellos a quienes da trabajo, a aquel a quien prestó dinero o simplemente le hizo un favor. Así se crea el vínculo de reciprocidad desigual entre poderoso y dependientes. El caudillo es menos un hombre carismático que aquel que sabe crear redes de lealtad. Al nivel que se sitúe, el poder del caudillo se ejerce siempre "de cuerpo presente", como escribe García Márquez en *El otoño del patriarca,* es decir en persona y dando la cara [...]. La médula de ese poder reside por ende en las relaciones de parentesco, reales o ficticias (Rouquié, 2004: 261-262).

Es la política del "hombre fuerte" rodeado de los "hombres de un hombre", aunque al mismo tiempo consideramos que no puede hablarse de "caudillos" más allá de ciertos límites, tomando en cuenta que son gente de armas ligada al mundo terrateniente. Ni "caudillos culturales", como lo sugiere algún título del ensayista mexicano Enrique Krauze, ni "el caudillo del sur" para hablar de Emiliano Zapata, ni "caudillo" para hablar del líder venezolano Hugo Chávez serían en realidad expresiones apropiadas. No todos los "hombres fuertes" del siglo XIX son caudillos al servicio de terratenientes: no lo es por ejemplo Gaspar Rodríguez de Francia en la fundación de Paraguay, pese a dar lugar a una "dictadura", tener el título en guaraní de "gran señor" y dar lugar a una novela como *Yo, El Supremo*, de Augusto Roa Bastos. No lo son forzosamente los dictadores que, mezclando astucia, violencia y corrupción, y una combinación de megalomanía y rapacidad, parafraseando a Rouquié, detentan el poder a finales del siglo XIX y en parte del siglo XX. Incluyendo a la literatura, no falta en todo caso material sobre este tipo de "hombres fuertes" en América Latina, desde Juan Manuel de Rosas en Argentina hasta Facundo Quiroga en el mismo país. Rosas hará la campaña de la Pampa contra los indígenas ranqueles y encontrará aliados entre otros indígenas, alternando tratados de paz con batidas de exterminio brutales, y todo será para beneficio de la gran propiedad terrateniente, la de los estancieros, no de la pequeña o mediana propiedad privada.

Como ya se ha descrito, en el caudillismo ("caudillo" viene de la palabra "cabeza") el poder comunitario, que toma la forma de una clien-

tela, encarna en una persona "fetichizada" o "idolatrada", a la que algunos han buscado aplicar la caracterización del "carisma" según Max Weber. Pero en medio del caos de buena parte del siglo XIX y la debilidad de un "poder" central con dificultades para constituirse, el caudillo no es tanto el hombre del señorío a la sombra del rey cuanto del "señor feudal", al que aspira a emular si es recompensado con riquezas, en particular tierras, y que prospera a falta del equivalente de una monarquía capaz de centralizar. Rouquié (2004: 261) deja entrever el vínculo entre caudillo, como jefe de milicia privada, y hacendado: "¿Acaso los hacendados no se arrogan en ciertas regiones andinas las prerrogativas del poder público en pleno siglo XIX disponiendo de prisiones y milicias privadas y emitiendo signos monetarios que tienen circulación en su propiedad y en sus propias tiendas?".

Lo que aproxima al caudillo al Conquistador, y es por ello que aparece en alguien como Rosas en Argentina, es el peso de la figura militar y política que desde su "gloria" tiene el privilegio de "punción" sobre la economía. En rigor, Porfirio Díaz puede tener rasgos de caudillo, pero la batalla de Puebla que está entre sus glorias no es con una clientela, sino con un ejército regular, y no en una guerra de Conquista, sino de defensa contra la intervención extranjera. Con todo, se instala en el caudillismo o en los rasgos caudillistas la tendencia a alternar el pronunciamiento político y militar con el retiro al terruño. Puede que lo haya practicado Álvaro Obregón en la Revolución Mexicana, dando lugar a la ambientación de Martín Luis Guzmán, en *La sombra del caudillo*, pero en realidad no se le llama "caudillo" a Obregón, sino "un solo hombre", ciertamente muy popular, a quien la ambición llevará a la tumba. Después de Obregón y de distintas maneras con Calles, Portes Gil o Cárdenas, la Revolución Mexicana puede tomarse como un inmenso esfuerzo por evitar que el fin del Porfiriato desemboque en una enorme guerra civil en la que cada facción y liderazgo personal se cree con el derecho a buscar "su parte" por la vía de las armas. Obregón dista mucho de responder a lo que Rouquié llama el "paradigma de los patriarcas".

La figura del caudillo tampoco está desligada de la del cacique. No deja de haber una base de precariedad en el grupo formado alrededor del caudillo, por lo que se supone que en el intercambio de favores debe haber ayuda mutua en caso de necesidad, y al mismo tiempo hay un elemento de intercesión local o regional ante el "poder" central, entre otras cosas para "negociar recursos". Esto tiene lugar durante buena parte del siglo XIX en medio de fuertes tendencias centrífugas y de la debilidad del Estado, que no dejan de recordar al mundo feudal. Es la política del "hombre fuerte" rodeado de los "hombres de otro hombre", aunque al mismo tiempo consideramos que no puede hablarse de "caudillos" más allá de ciertos límites, tomando en cuenta que son gente de armas ligadas al mundo terrateniente. Repetimos: en el caudillismo el poder comunitario encarna en una persona "fetichizada" o "idolatrada"; el reverso es que pueda ser el chivo expiatorio.

Esto es lo que tiene lugar en América Latina en el siglo XIX: la "feudalización" por contraste con la centralización del régimen monárquico ibérico, español o portugués, mientras en Inglaterra se propaga la revolución industrial, y se entra en la fase liberal del capitalismo, al igual que en Francia, lo que no significa la penetración igual del capitalismo por toda Europa; basta con recordar que las unidades nacionales alemana e italiana no tienen lugar sino hasta 1870-1871, tiempo después de la aparición de los Estados nacionales latinoamericanos, por precarios que sean. Desde este mismo punto de vista, durante buena parte del siglo XIX se antoja impropio hablar de "modernidad" en América Latina, pese a que suela asociarse la entrada en la Modernidad con el Descubrimiento y la Conquista de América, la Reforma, etcétera. No es sino hasta bien entrado el siglo XIX, cuando ya se ha asentado mejor el capital inglés (o, por ejemplo, la influencia francesa en México), que los Estados latinoamericanos adoptan una fachada liberal y efectivamente "moderna", que no pasa de ser eso y que dista de ser plenamente nacional. Andando el tiempo, si por algo llega la "modernidad" a América Latina es para servirse brutalmente, detrás de la fachada de opulencia que une a terratenientes y capital extranjero, de recursos naturales y sobre todo mano de obra que se puede tra-

tar con brutalidad. El argentino Juan José Sebreli (2013) ha mostrado qué tan presente está en América Latina un asedio a la Modernidad de la que se quieren los frutos materiales, pero no la interiorización de sus valores.

## Equívocos historiográficos persistentes del auge oligárquico al populismo

A partir de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el capitalismo se va haciendo presente en el interior de las economías latinoamericanas, que tienden a monetizarse y ven difundirse el pago en salarios, aunque no es algo que ocurra de manera generalizada y homogénea en todo el cuerpo social. Prueba de esto se encuentra en la persistencia del peonaje por deudas, a juzgar por la tienda de raya porfiriana o por las formas de enganchar al indígena serrano peruano para trabajar en la costa, según lo describe José Carlos Mariátegui incluso casi en los años treinta del siglo XX (1928), en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Hay más, como lo ilustra la matanza de la escuela de Santa María de Iquique en el norte de Chile, en 1907, tratándose de mineros del salitre, ejecutados por miles (las cifras oscilan entre 2 000 y 3 000) junto a sus familias: por reclamar el cese de condiciones de pago feudales, como el uso de fichas. La huelga en reclamo del pago en dinero se llamó justamente "huelga de los 18 peniques" y se orientó también contra el engaño con pesos y medidas en las pulperías. Sobre el trabajo forzoso, cabe recordar el famoso "México bárbaro" en el cual los indígenas yaquis de Sonora eran trasladados a través de toda la república para trabajar hasta la extenuación en las haciendas henequeneras de Yucatán y en Valle Nacional, y morir temprano en ellas.

Por lo que toca a la forma de matar, siguió siendo la del soberano, si ha de hacerse caso por ejemplo del relato de Miguel Mármol sobre la Matanza de 1932 en Izalco, en El Salvador (Dalton, 1972), que llegó a segar la vida de miles de indígenas, en particular pipiles, al grado de hacerlos renunciar a su vestimenta para no ser reconocidos como ta-

les. La violencia durante la guerra cristera en México, en la segunda mitad de los años veinte, no dejó de tener algo de escenificación para escarmiento de parte y parte, sin excluir a los cristeros cortándoles las orejas o empalando a los maestros rurales; aquéllos eran a su vez colgados de postes a las orillas de las vías de tren. Hechos similares, de cortar las orejas, se dieron a partir de los cuarenta en la Violencia colombiana, con escarmientos como "mensajes" a las comunidades. En todos estos casos, o en la mayoría de ellos, se puede hablar de suplicio, por lo demás ostensible.

No es seguro que algunos elementos mesiánicos entre los campesinos estuvieran erradicados, como lo probaría el levantamiento en Tomóchic, Chihuahua, durante el Porfiriato, ni que se abandonara el bandidaje, puesto que da prueba de lo contrario el asunto de los bandidos de Río Frío retratados por Manuel Payno. La progresiva penetración del capitalismo parece desarticular con frecuencia la cohesión comunitaria previa, pero sin permitir por ello un tipo de organización correspondiente al mismo capitalismo, salvo excepciones, entre otras como el intento de Iquique. Lo que suele producirse es el surgimiento de reivindicaciones comunitarias arcaicas o el bandidaje.

La penetración extranjera se da en buena medida bajo la forma de enclaves productivos, como ocurre entre otros casos con el capital estadounidense en el banano, pero no irradia sin embargo hacia el conjunto de la sociedad, homogeneizándola, sino que incluso da la impresión de servirse cuando es posible de los resabios precapitalistas, en particular para que resulte barata la mano de obra, que no termina de ser completamente una "fuerza de trabajo". A raíz de la acumulación originaria desde finales del siglo XIX y hacia adelante, pueden surgir jornaleros agrícolas, pero que no terminan de tener una mentalidad propia del capitalismo, en un mundo que sigue siendo predominantemente rural. Aun cuando ya aparece la explotación en algunas partes, "cae" sobre la población, como lo señala Aníbal Quijano (1977: 147), un poder político que conserva los rasgos de antaño, incluyendo, según lo probarían los casos ya mencionados y otros, la renuencia del amo a aceptar la menor contradicción y a darle reconocimiento de

"consistencia autónoma" al trabajador. De ello dan cuenta las formas absolutamente brutales de represión ya indicadas y hasta el "¡Mátenlos en caliente!" de Porfirio Díaz en México ante la huelga de obreros textiles en Río Blanco, o la "matanza del Perejil" de haitianos ordenada por el dominicano Rafael Trujillo en 1937.

No es todo: más que la explotación, puede detestarse el robo en la política. Escribe Quijano (y hay que considerar que la burguesía es aquí extranjera):

> En el plano de las relaciones económicas, el proletariado peruano estaba directamente sometido a la explotación burguesa. Pero en el plano de la dominación política resultaba sometido a la dominación tanto de la burguesía como de los terratenientes señoriales. Y, en la medida en que las fracciones señoriales de la coalición de poder marcaban el estilo concreto de la dominación política, todas las apariencias indicaban que la dominación política principal era señorial, pues el carácter oligárquico del Estado se fundaba ante todo en aquélla [...] (Quijano, 1977: 147).

Así, se deplora más el robo y el abuso que la explotación propiamente dicha, cuya conciencia, como sugiere Quijano, no aparece con toda claridad. Al mismo tiempo, la autonomía frente al robo y el abuso se dificultan por la capacidad del poder político señorial para abarcar amplios sectores de la sociedad, y aparecer como nacional y parte de la costumbre, el "derecho consuetudinario", frente a la aparente artificialidad de la explotación extranjera. Lo dicho dificulta sobremanera la organización desde abajo para la transformación socioeconómica.

¿Qué ocurre entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX? Carmagnani (1976: 158-177) sostiene que el sistema "feudal" de América Latina empieza a entrar en su fase descendente poco después de la Primera Guerra Mundial, si no es que un poco antes, y a la larga, para los años treinta del siglo XX, se habla ya de "crisis de la dominación oligárquica", luego de un periodo de esplendor entre finales del siglo XIX y principios del XX. A juzgar por lo dicho por Carmagnani, se trata de una larga crisis, cuya duración se extiende en reali-

dad, salvo excepciones, durante buena parte del siglo XX. Si bien no es éste el lugar para debatir el problema del populismo, aunque convenga hacer un llamado a no abusar de la palabra, sobre todo que hay en América Latina un "populismo clásico" con determinadas características, lo cierto es que no han faltado autores para demostrar que este fenómeno reproduce las clientelas, incluso cuando, como en el caso de México, la Revolución tiende a desplazar en buena medida a la antigua oligarquía y a permitir la movilidad social ascendente de las capas medias. Estas no salen de la nada, sino de la matriz oligárquica previa. Nos encontramos así a caballo entre el esplendor oligárquico y el comienzo de su fase descendente, pero que no es más que eso, ante el hecho de que el capital extranjero, cada vez más estadounidense, comienza a penetrar en la esfera productiva y a dejar de estar acantonado, como el inglés, en las esferas comercial y financiera.

Es preciso detallar qué son esas oligarquías latinoamericanas triunfantes hasta la Primera Guerra Mundial, más allá de que, al ejercer el gobierno, puedan asemejarse a los que Rouquié (2004: 264) describe como "[...] esos rústicos tiranos [que] confunden muy a menudo la cosa pública con su tesoro particular y el tesoro nacional con su cuenta privada". La oligarquía es el "gobierno de unos pocos", pero pese a las pretensiones de la misma oligarquía no se le puede confundir con la aristocracia, ya que es más bien una forma degenerada y "en crisis de legitimidad" de ésta. El gesto aristocratizante de las oligarquías latinoamericanas no viene del interior, sino de la imitación del extranjero, por ejemplo, con el afrancesamiento en tiempos de Porfirio Díaz en México. Estas oligarquías latinoamericanas se conforman a finales del siglo XIX en el interior, de manera ilegítima, sobre la base de despojos, lo que suele llevarse a cabo con el uso de la violencia ya mostrado, al menor reclamo popular, y en la medida en que la violencia misma sugiere cierta debilidad del poder, para retomar a Byung-Chul Han. Es así entonces que la legitimidad se busca en el exterior y en la alianza con capitales extranjeros, no en el interior, "pacificado" con mano dura.

Dado el modo de transición de América Latina al capitalismo, no se hace por la vía más democrática, que consiste en poner fin a la aristocracia terrateniente. Más bien, mediante los despojos a la Iglesia y a las comunidades indígenas, además del logro de la asignación de tierras baldías por parte del Estado, a finales del siglo XIX y principios del XX (alambrados, deslindadoras, etcétera), se da una concentración aún mayor de la propiedad de la tierra, con frecuencia con miras a la exportación. La transición no nace "de abajo": previamente, algunas tentativas, como la de una "república de artesanos" en Colombia, han sido duramente reprimidas. La transición se da "desde arriba", y se crea así la hibridez entre el capitalismo y las formas de poder locales que consiguen persistir. Para entonces, la fase liberal del capitalismo ha concluido en las principales potencias. Dos aspiraciones de acaparamiento se juntan: la señorial de la renta de la tierra y la monopólica del capital extranjero, ambas formas de plusganancia y de falta de competencia, mucho menos *fair play*.

François Bourricaud ha explicado esta actitud a propósito de la oligarquía peruana:

> Diversas razones, como la exigüidad de los mercados de consumo, la escasez de mano de obra calificada y la falta de capitales, contribuyen a [la] relativa inercia de la oligarquía, que no se interesa tanto en tomar iniciativas como en sacarle partido a las de otros. [...] Hay que ahondar más en la característica de la oligarquía, que no es tanto la empresa y la innovación sino el esfuerzo por mantener un control tan estricto como sea posible sobre los recursos no solamente escasos (y por consiguiente preciosos), sino también artificialmente rarificados. Los oligarcas se comportan como monopolizadores, si no conscientes, por lo menos alertas [...] (Bourricaud, 1970: 32-33).

Poder rara vez quiere decir en América Latina apertura a la competencia, y basta con recordar la expresión oficialista mexicana del pasado sobre el "carro completo" en las elecciones. Más bien es frecuente, en los más diversos terrenos, la voluntad de acaparamiento: la imagen

mexicana del "pulpo camionero" también viene bien. Por lo demás, la oligarquía llega a necesitar de aquél para hacerse del máximo poder para negociar su parte del excedente con su aliado, el capital extranjero, con el que tiene una relación contradictoria. En este orden de cosas, también puede ser útil cierta forma de echar mano del nacionalismo, como lo señalara alguna vez Marcos Kaplan:

> [...] la oligarquía necesita conservar también su margen de maniobra, para la explotación del sistema productivo, el mantenimiento de la cohesión interna y de la propia hegemonía, y el refuerzo de su posición negociadora con los grupos extranjeros y las grandes potencias [...]. La dialéctica del cosmopolitismo y el nacionalismo no desaparece del todo [...] (Kaplan, 1969: 194-195).

Este es un aspecto poco abordado: las oligarquías, aunque ancladas en buena medida en el precapitalismo, no dejan de tener y de necesitar fuerza propia y no son simples apéndices del capital extranjero.

Aunque las hay, rara vez se constituyen industrias nacionales en países de América Latina en este periodo que va de finales del siglo XIX a las primeras décadas del siglo XX, por lo que se trata básicamente de una oligarquía terrateniente basada en el latifundio y ocasionalmente, como llega a suceder en Bolivia, de una oligarquía minera (Patiño, Hochschild, Aramayo), hasta 1952. Aquí se plantea el problema de la llegada desde el exterior del capitalismo sin que aparezcan mayormente capitalistas nacionales, lo que no deja de hacer entonces un "capitalismo sin capitalistas", incluso cuando, como en Bolivia, la "rosca" minera es nacional. La oligarquía tiende a instalarse en la ambigüedad, agreguemos que para negociar el lugar de la renta de la tierra frente a la ganancia extranjera propiamente capitalista: oscila entre aliarse con el capital extranjero y hacerle cierta oposición, pasando a jugarse esta contradicción en cierta medida en las nacientes capas medias. Como sea, como lo señala Carmagnani (1984: 57), la oligarquía latifundista que se va afianzando en la segunda mitad del siglo XIX y sobre todo a finales del mismo "[...] busca a través de sus

inversiones una renta fija y no un provecho" (una renta y no una ganancia). La hacienda, de acuerdo con este autor, es para entonces el núcleo del poder social "[...] al conferir dominio sobre los hombres" (*Ibid.*). "El que la clase dominante sea una clase rural tiene enormes repercusiones sociales. La más importante es que el modelo a partir del cual se desarrolla la relación entre clase dominante y las demás capas sociales es la clientela [...]" (1984: 58). Por su parte, los sectores populares tienden a encontrar su lugar en dos estructuras que tampoco son capitalistas: el compadrazgo y la vecindad. Difícilmente encuentran autonomía y son más bien "masa de maniobra" en las disputas entre caudillos y regiones. Un ejemplo es el de los mayas en el Yucatán mexicano durante la guerra de castas: una ubicación regional puede hacer que parte de ellos se inclinen por el intento de penetración británica.

El hecho es que la oligarquía conserva la capacidad para frenar las veleidades de "consistencia autónoma" que puedan tener las capas medias o incluso burguesías incipientes. Tiende a ser así desde finales del siglo XIX, como lo señala Carmagnani para los empleados citadinos, sujetos al clientelismo cultural y político:

> En el sistema electoral censitario imperante, el grupo intermedio recibe el derecho de ciudadanía y en consecuencia puede votar —y virtualmente— ser votado. Gracias a tal derecho, que abrirá nuevas posibilidades de crecimiento al grupo de los empleados, éste acaba sintiéndose parte integrante del sistema oligárquico. La oligarquía le ofrece un modelo cultural que imitar, impidiéndole así que desarrolle una identidad propia, dado que la máxima aspiración de los miembros de este grupo consiste en llegar a formar parte de la clase oligárquica (Carmagnani, 1984: 64).

Encontramos algo similar ni más ni menos que a finales de los sesenta del siglo XX en la descripción que hace Bourricaud de la oligarquía peruana, y cuyo núcleo está en los exportadores costeños de azúcar y algodón, lo que no les impide tener presencia en otros sectores, como la banca y la importación y exportación:

> El valor más apreciado por el oligarca, aun en el dominio económico, es mucho más el poder que la eficacia. [La utilidad] no la percibe, principalmente, como la recompensa que sanciona una gestión económica y técnicamente sana. No solamente esa utilidad no se distingue siempre de la renta; evoca más bien la imagen de un botín o de un despojo antes que una remuneración contable proveniente de los factores de producción. Lo que sorprende al observador, cuando trata de apreciar el funcionamiento de los "imperios" oligárquicos, es su débil productividad y su mediocre organización. Para el oligarca lo que cuenta es la influencia política que le permitirá obtener, entre otras cosas, la protección aduanera más elevada y que, además, lo ayuda a desanimar a los eventuales competidores, a cerrarle las puertas a los recién llegados o a eliminar en los mejores plazos a los audaces que se hubieran aventurado no obstante sus previsiones [...]. Como se comprenderá, tal oligarquía no es llevada espontáneamente hacia la aventura industrial. La industria no le interesa sino muy raramente en su primera fase; lo atrae cuando los riesgos del establecimiento ya han sido asumidos por otros (Bourricaud, 1970: 30-31).

En el caso de Perú, como también en el de varios otros países latinoamericanos, los "innovadores" suelen ser extranjeros (no faltarán los casos de sirio-libaneses, de México a Argentina, pasando por Haití, hasta palestinos en El Salvador o judíos en Panamá, por poner unos cuantos ejemplos).

En política, lo que busca la oligarquía, a juicio de Bourricaud (1970: 41), es "marginar a los olvidados", y por otra parte neutralizar —comprándola— a una clase media con dificultades para constituir un sistema de valores original y roles que le permitan afirmar su autonomía. Con todo, cabe distinguir, según el autor, capas medias antiguas, las de los "doctores" y "tinterillos", y nuevas, de "técnicos" (ingenieros, arquitectos, urbanistas...), a reserva de las que irán apareciendo ligadas al consumo de masas y no siempre diferenciables del sector informal (1970: 41-42). Si hay iniciativa, Bourricaud considera que "[...] en los países latinoamericanos las grandes iniciativas industriales no han sido tomadas por los oligarcas criollos, sino muy a menudo por

recién llegados, inmigrantes recientes o nacionales provenientes de categorías sociales relativamente humildes, hasta que una vez el negocio lanzado, los oligarcas se esfuerzan, sin lograrlo siempre, en asegurarse el control" (1970: 32).

Pese a la "crisis de la dominación oligárquica", la oligarquía conserva hasta después de la crisis de los años treinta la capacidad para impregnar con sus hábitos a distintos sectores de la sociedad, presas también algunos de la dialéctica señalada por Kaplan: las capas medias y el llamado "subproletariado", por lo menos. La problemática se reproduce después en la ineficiencia en el Estado:

> El desarrollo de la burocracia, con ser notable [escribe Carmagnani refiriéndose ya a los años treinta], no permitía absorber todas las demandas de empleo de las capas medias, lo que dio lugar a prácticas clientelistas que redundaron en detrimento de la eficacia profesional de la administración pública. [...] Esta ineficacia provocaba la pérdida inútil de un porcentaje cada vez mayor de los recursos estatales, y favorecía desviaciones de índole clientelar que invalidaban las fórmulas progresistas y las promesas de renovación, tan abundantes en los programas políticos de las clases medias (Carmagnani, 1984: 214).

Sobre Perú escribe Bourricaud:

> [...] el país carece de una burocracia en el sentido que, según Weber, es tradicional dar a ese término. En su mayor parte, los cargos administrativos son distribuidos según criterios particularistas y el funcionario, que tiene poca garantía en lo que respecta a la seguridad de su empleo y a las condiciones de promoción, tiene tendencia a no considerarse como un agente o representante de la potencia impersonal del Estado sino como un servidor o cliente de tal potentado o de tal clan (Bourricaud, 1970: 42).

Esto inclina al miembro de la clase media empleado en el Estado a concebirse como parte de una clientela, incluso cuando, en un caso como el mexicano, no hay mayor oligarquía que tutele. Por su parte, Car-

magnani sugiere que las capas medias pueden verse atraídas al mismo tiempo por valores foráneos, si es que implican mayores derechos políticos. Lo cierto es que, en esto y en la entrada en la era de masas, el pueblo no deja de ser una reserva de "explosión controlada", masa de maniobra, a riesgo de que se desborde, como en México durante la Revolución o en Colombia durante la Violencia. Así las cosas, se pueden explicar mejor las contradicciones de las capas medias nacientes: lo nacional se les aparece como lo señorial, por contraste con una modernidad que puede ser denunciada como "extranjerizante", aunque a la larga se le adopte... tal y como llega a hacerlo la oligarquía, al menos de fachada. El problema se les complica a las capas medias en la medida en que no tienen una base productiva ni por ende autonomía, y que no son, por lo demás, homogéneas.

La llamada "crisis de la dominación oligárquica" luego de la Primera Guerra Mundial no pone en tela de juicio la capacidad de las oligarquías para impregnar el grueso de la sociedad, y si hay descomposición, es lenta. Carmagnani sugiere que al capital estadounidense le resulta conveniente la alianza con las capas medias nacientes, que pueden a su vez aspirar a darles un mejor lugar a las clases populares. Al mismo tiempo, propone que puede tratarse de una alianza temporal y que, en la medida en que las sociedades latinoamericanas se vayan urbanizando, la "clase feudal" alcanzará todavía a "proyectar su sombra" sobre ella, a través, entre otras cosas, de un mercado de trabajo presionado por la marginalidad y de formas de patronazgo (Carmagnani, 1976: 175). Esto se debe en parte a la existencia de una población flotante que no encuentra un aparato productivo para su inserción:

> El masivo éxodo de la población rural hacia la ciudad, mucho más rápido que el desarrollo de las actividades económicas en la misma, introdujo en la estructura urbana una serie de elementos sociales propios de la estructura rural. El clientelismo y el control que sobre esta población ejercían líderes carismáticos influenciables por la oligarquía constituyeron dos elementos de la tradición colonial que fueron transformando el pro-

> gresismo social de las clases medias en un populismo difícilmente controlable en los planos social y político (Carmagnani, 1984: 212).

Así, "el clientelismo aparece como la variante urbana de un fenómeno rural: el control de la población por parte del gran propietario" (Carmagnani, 1984: 213). Aun debilitándose y viéndose obligada a modernizar el campo, así sea de manera relativa, la "clase feudal" buscará colocar excedentes en los sectores comercial y financiero no ocupados por el capital estadounidense, o industriales de escasa tecnología y baja especialización. Se prolonga en realidad por largo tiempo la "manera de hacer" señorial. A juicio de Alain Touraine, la oligarquía logra extenderse a la banca y la especulación.

> Hay que llamar *oligarquía* no al grupo tradicional de la clase dirigente, sino por el contrario a la asociación en una misma "élite" dirigente de elementos antiguos y de elementos nuevos, de grandes propietarios y empresarios [...]. No se trata de una sociedad de *Stande* cerrados: la movilidad social en los estratos elevados es bastante importante [...]. El crecimiento económico, el reforzamiento de la producción industrial no son separables de un sobredesarrollo del orden terciario de los servicios, de una desigualdad extrema en el reparto de utilidades, de los lazos estrechos entre empresarios modernistas y grandes propietarios rurales (Touraine, 1978: 70-71).

Estos no están impedidos tampoco para veleidades "modernistas", siempre y cuando se mantenga un contenido jerárquico que hace que la movilidad social no sea por el mérito (en la productividad, pongamos por caso), sino por servicios prestados, favores e influencias.

A partir de la crisis, el Estado naciente, cuando no es muy débil y está en manos dictatoriales, como sucede en República Dominicana, Cuba, Haití, Venezuela y Nicaragua, pero también finalmente en Paraguay, queda en manos de líderes populistas, que en algunos casos, notoriamente en México y en Argentina, no dudan en recurrir a prácticas corporativistas, pero, sobre todo y de nueva cuenta, clientelistas. Al mismo tiempo que capas medias y burguesías incipien-

tes se ven imposibilitadas de autonomizarse de la impronta "feudal", la oligarquía no deja por lo demás de verse atraída en su decadencia por lo que ocurre en la marginalidad y el modo en que ésta puede ser utilizada. No es otra cosa que la versión actualizada y "en grande" de "los dependientes de la familia del señor", que "amortiguan el golpe", por así decirlo.

Lo que hay que hacer entonces, para caracterizar esta constelación de contradicciones que se abre con la crisis de la dominación oligárquica, es retomar a Hegel y ubicar el lugar y las posibilidades del trabajo como posibilidad de emancipación, y es un hecho de que no son muchas. Touraine (1988) llegó a describir a su manera el dilema: "la palabra y la sangre", *La parole et le sang* (¿es en realidad la palabra o la sangre?). Al mismo tiempo que la sociedad invita, y no poco, a participar, de acuerdo entonces con prácticas clientelistas y siempre con la esperanza de quedar en el reparto hecho desde arriba ("el que se mueve no sale en la foto", alcanza a sugerir un dicho de la política oficial mexicana en tiempos del Partido Revolucionario Institucional, PRI), llega a reprimir con la mayor dureza las expresiones populares independientes, incluso en un país estable a la larga como México, donde se excluyen hasta los años cincuenta las protestas de mineros, como en el caso de Nueva Rosita, en Coahuila, los movimientos de ferrocarrileros de Demetrio Vallejo y Valentín Campa y el enojo campesino de un Rubén Jaramillo aniquilado con toda la expresión del poder siempre soberano. En efecto, el asesinato de Jaramillo en Xochicalco, junto a su esposa encinta, tres de sus hijos y otros familiares, no excluye en su planeación la traición para tenderle una celada al líder. Tal vez sea por los motivos expuestos que Touraine haya hecho notar que en América Latina "se participa mucho", digamos que a menudo bajo formas clientelares y sin descartar por lo demás diversas modalidades de socialización, con el antecedente sacramental y comunitario, al mismo tiempo que se excluye violentamente.

Si el caso mexicano destaca por su estabilidad política, fruto de una violenta Revolución desde abajo, podría pensarse que otros ejemplos latinoamericanos, entre pocos, van en un sentido distinto. Costa

Rica se convierte en 1948 en el segundo país en lograr una estabilidad política bastante excepcional, pero tal vez no quepa olvidar que es al precio del triunfo de una forma local de personalismo, el "pepefiguerismo" de José Figueres Ferrer: vencedor de la guerra civil, aunque incorpora demandas sociales (las llamadas "Garantías Sociales") y al mismo tiempo tiene una fuerte figura a través del partido de Liberación Nacional. Es un caso tenue. Cuba sigue a partir de 1959 una línea que no rompe con la tradición de los héroes militares de hacerse hombres políticos "fuertes", a tal grado que Fidel Castro será cabeza de la isla por un tiempo *récord*, medio siglo, sin que sea un secreto la pugna entre el "fidelismo" y quienes abogan por la institucionalización del proceso de una "transformación" que se eterniza, hasta cambios constitucionales de más de medio siglo después, que ponen límite a la reelección indefinida.

El problema historiográfico planteado tiene que ver con el supuesto corte entre la crisis de la dominación oligárquica y el ascenso de algunos populismos. Salvo en el caso de México, lo cierto es que en el peronismo argentino y el getulismo brasileño no se encuentra ninguna ruptura frontal con la antigua oligarquía, que no es expropiada (y en el caso de México, lo es a medias). Tampoco lo es mayormente el capital extranjero. Salvo, de nueva cuenta, en México, el arribo de esos populismos al poder no es resultado de algo ocurrido "desde abajo", sino de golpes desde arriba, así sea para contener ciertos desbordamientos, como el de Luis Carlos Prestes en Brasil. La excepción de México radica en que las capas medias logran hacerse con el poder: sientan el precedente de un lugar importante para el Estado, pero también de la conversión de éste en lugar privilegiado para cierta "acumulación", desde arriba y no desde abajo, en la medida en que el mercado nacional no termina de cuajar, y eso que la Revolución Mexicana contribuye a unificarlo, en particular mediante fuertes desplazamientos poblacionales. Si bien hay discurso a la vez nacionalista y antioligárquico en estos populismos, y favores a sectores amplios de la población, los procedimientos no dejan de ser los oligárquicos: a través de clientelas. En algunos casos, como en México, queda (por lo menos

desde una figura como la de Francisco Serrano, probablemente mal abarcada por la historiografía) la fascinación de la oligarquía por el mundo marginal, asunto tratado por Carmagnani cuando se refiere a la alianza entre oligarquía y "subproletariado": llega en la posguerra mexicana a las fiestas de políticos y otros en el bajo mundo de "La Bandida" en la Ciudad de México o de "La Comanche" en Guadalajara. Dicho de otra manera, el modelo cultural no ha dejado de ser el de la oligarquía y sus dependientes, y está ejemplificado por igual, para México, en la novela de Ángeles Mastretta, *Arráncame la vida*, sobre las "maneras", por así decirlo, de algunos militares revolucionarios victoriosos. Las capas medias triunfantes, en este caso, no lo han hecho desde cualquier parte, de un modo indefinido: salen a tiros de una matriz oligárquica, lo que, en el caso muy especial de México, no les impide crear algo nuevo: el Estado para hacer negocios, lo que mucho más tarde se extenderá a otros países de América Latina. Lo dicho no le resta otras especificidades al régimen populista mexicano, que no dejará de temer la cólera armada —e incluso anárquica— desde abajo, lo que no tiene parangón más que, en cierto modo, en la Violencia colombiana y sus larguísimas secuelas, siempre sin abandonar el suplicio, como lo ejemplifica todavía en el año 2000 (¡) la masacre paramilitar en El Salado.

A diferencia del periodo de fuerte influencia del capital británico en la esfera comercial y financiera, la llegada del capital estadounidense hace entonces intervenir a nuevos protagonistas: una clase obrera limitada, una oligarquía que ve cómo este nuevo capital penetra el sector productivo, lo que tendrá lugar con mayor fuerza aún en la segunda posguerra, a la sombra de la industrialización por sustitución de importaciones; el capital extranjero y una clase media ligada al Estado que se encuentra entrampada entre los valores oligárquicos y los de los empresarios metropolitanos, no sin dejar de recurrir de manera "controlada" a los sectores populares. En un principio, el vínculo con el Estado heredado, por lo demás endeble, no le permite a la clase media forjarse un camino autónomo.

Insistamos, pues, en que el accionar de las clases medias nacientes no sale de la nada; encuentra una "escuela" en la oligarquía todavía presente. En la medida de lo sugerido por Kaplan, la oligarquía mantiene gran parte de su poder de negociación. No hay que olvidar que el paso de la población del campo a la ciudad es un proceso que apenas empieza, que la industria nacional tiene dificultades para hacerse de un lugar ante un mercado local estrecho y el comienzo de la competencia por parte de empresas extranjeras, sobre todo estadounidenses. No es sólo que exista el "casillero vacío" de la fabricación nacional de bienes de capital; es también que para la industria nacional naciente hay que contar con mano de obra poco calificada y escasa tecnología. Salvo excepciones, el mundo de la hacienda se prolongará prácticamente hasta finales de la segunda posguerra, cuando se abra una nueva crisis, y no cabe idealizar la industrialización por sustitución de importaciones, ni siquiera en el marco de los "grandes populismos", como el mexicano, el argentino y el brasileño, por lo demás con fuertes diferencias entre ellos.

Para la segunda posguerra, justamente a la sombra de las protecciones que ofrece el Estado con la sustitución de importaciones, se va instalando con fuerza el capital estadounidense en América Latina: si en 1945 existen 182 subsidiarias estadounidenses en las manufacturas latinoamericanas, para 1950 pasan a 259; a 357 en 1955; 612 en 1960 y 888 en 1965 (Furtado, 1974: 207). La banca estadounidense, presente en 10 países latinoamericanos en 1955, llega a 22 en 1967, con sucursales que pasan de 56 a 134 (Magdoff, 1969: 88-90). No es que se niegue la fuerza del Estado en países como México, Argentina o Brasil, o incluso en Costa Rica con todos los logros del "pepefiguerismo", ni se trata por cierto de que sea ineficiente por ser Estado y no "mercado": lo que está en juego es una disputa por las grandes posibilidades ofrecidas por el acaparamiento, para los inversionistas estadounidenses, para las oligarquías y, en algunos casos, como el de México, para las capas medias cuando logran hacerse con negocios "desde arriba", es decir, escalando en un Estado que ofrece cierta movilidad social. Lo que tiene esta voluntad de acaparamiento, muy lejos de cualquier li-

beralismo y de alguna libre competencia, es que entronca con la tradición de monopolio en países largamente acostumbrados a vivir de la renta de la tierra y sus formas de distribución. Acaparamiento y vocación de renta van juntos, mientras el capital estadounidense reinvierte sus ganancias, pero al mismo tiempo se lleva al exterior su parte de excedente.

## Generalizaciones difíciles

Con frecuencia se suele hacer una historia latinoamericana que iría de la "crisis de la dominación oligárquica", en el periodo de entreguerras, a "modernizaciones" con frecuencia populistas y a la sombra de una industrialización por sustitución de importaciones de impronta nacionalista. En rigor, no se trata más que de un esquema. Dicha crisis se prolonga y, en muchos casos, la oligarquía está lejos de ceder su lugar en la segunda posguerra, incluso en países que se aventuran intermitentemente en el populismo, como Brasil y Argentina; México, Costa Rica, Cuba y hasta cierto punto Bolivia son casos de excepción, no la regla. En muchos países de la región persiste la tradición de las armas y las dictaduras; así lleguen a ser también intermitentes, perduran hasta tarde —los años ochenta del siglo XX—, sin mayor espacio para trayectorias populistas. La industrialización por sustitución de importaciones a la larga oculta mal la realidad ya mencionada de la fuerte penetración económica estadounidense, que incluye a México. Aunque haya cierta tendencia a las economías mixtas, tarde que temprano, no hay salvo en Cuba nada "socializante" ni Estado que lo abarque todo. Las fronteras cronológicas no son fáciles de determinar, si se trata de saber en qué momento y cómo culmina la "crisis" mencionada, y hasta dónde se extiende un populismo probablemente sobrevalorado: es limitado en casos como el del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) boliviano, el velasquismo ecuatoriano, el corto periodo de Gustavo Rojas Pinilla en Colombia y el periodo de Carlos Andrés Pérez en Venezuela.

En todos los casos parece existir la marca de lo que Touraine ha llamado el "hiperdesarrollo del espacio político" (Touraine, 1989: 137), estable en México (y en Cuba) e inestable en otras latitudes, salvo Costa Rica. La segunda posguerra no es forzosamente una Edad de Oro: hay que incluir en aquélla la intervención de Estados Unidos de 1954 en Guatemala (antes de la Revolución Cubana) y la de 1965 en República Dominicana. El "hiperdesarrollo de la política" al que se refiere Touraine bien puede seguir marcando una influencia precapitalista que resiste y se antepone al economicismo típico del capitalismo. Lo cierto es que, de manera más o menos abierta, en este "hiperdesarrollo" se reencuentran elementos señoriales y coloniales. Para Touraine, este fenómeno, que no impide la debilidad del Estado, se debe en parte a que las decisiones económicas suelen estar bajo control extranjero, pero esto corre a la par con una fuerte independencia política, ya mencionada por Kaplan, para conservar el derecho y la forma de participación en el excedente. A juicio del sociólogo francés, lo mencionado impide una adecuada diferenciación entre sistema político y Estado (*Ibid*.): pareciera ciertamente haber "política" por doquier y muy poco sentido de Estado, o en todo caso penetración del terreno del Estado por la misma "política", de rejuego de clientelas y personalismos y no de concepción y representación de algún interés general, salvo de manera limitada.

En su origen medieval, la relación de clientela, que no es meramente un asunto ideológico, sino que lleva a prácticas concretas de los "llamados", alcanza a opacar la contradicción entre "señor" y "siervo" mediante inserciones en estructuras verticales de gremios, corporaciones y/o estamentos, de tal modo que rara vez el mundo del trabajo se enfrenta como tal al del propietario de la tierra, también como tal. Ya se ha visto cómo, en el caso de América Latina, esta herencia colonial bloquea la autonomización del mundo del trabajo, y tiende antes bien a hacer que más de uno anhele desprenderse de él para convertirse en "señor", así sea en estructuras intermediarias, y dificulta encontrar, como lo constata Touraine (1989: 157), claras acciones de clase, al menos desde abajo, siendo por lo demás brutalmente reprimidas

cuando despuntan como tales y con intereses propios: no en los márgenes, sino por fuera de la clientela. Esta es la forma de inclusión prometida para una población —más si está en el sector informal— que difícilmente se organiza y se moviliza políticamente, aunque pueda tener explosiones de ira. Se trata de una población poco sensible a ideologías y programas políticos (1989: 138), pero sí mucho al ofrecimiento de participación para llegar a situarse en la esfera de la distribución independientemente de la ocupada en la de la producción, justamente porque lo que cuenta para los liderazgos —igualmente mal definidos política e ideológicamente— son los servicios personales prestados y recibidos. No es porque algunos populismos corporativizan a los trabajadores que se recompensa el mérito en el trabajo.

El asunto ha sido discutido por el autor Javier Auyero (2000), a partir de las prácticas peronistas en los barrios pobres y marginados de Buenos Aires. Curiosamente, el llamado al pueblo o a "la gente" tiene para Auyero (2000: 123) algo de *performance* —no exenta de dramatización— y puede llegar a ser utilizado como forma sutil de manipulación por parte de los intermediarios. Estos no se presentan con programa o ideología, sino como parte de una gran familia (2000: 136-140), que busca acoger a todos sus miembros, no sin cierto "maternaje", y que lleva la esencia identitaria de una Evita Perón. Auyero (2000: 145) señala que lo que se pone en juego es en realidad una improvisación regulada: esta expresión, que sería de alguna manera como la mexicana de saber "hacérsela cansada" a tal o cual, dándole la impresión contraria, muestra bien la voluntad de control que se encuentra junto a la fachada de gran familiaridad, siempre con el sentimiento por delante. En rigor, esta forma de trato y de control tiene algo de endogámica, si se entiende endogamia como "actitud social de rechazo a la incorporación de miembros ajenos al propio grupo o institución", y tiende a traducirse por el desconocimiento e incluso la falta de interés y curiosidad por lo que en el mundo exterior resulta ser

otra cosa que la proyección del grupo mismo.[1] Esta actitud manifiesta una dificultad para la objetivación y se encuentra, como es clásico de los populismos latinoamericanos, aunque no nada más de ellos, por ejemplo en una mirada a las relaciones internacionales que no es capaz de ver en éstas sujetos y culturas distintas, y no encuentra más que lo considerado ventajoso para la sobrevivencia o el engrandecimiento del país, el tan llevado y traído "margen de maniobra". El origen de este fenómeno es oligárquico: Olaf Kaltmeier (2019: 37) ha recordado cómo, por ejemplo, gracias a la endogamia matrimonial-familiar, las 42 familias que manejan las grandes compañías de Chile son las mismas en todo el siglo XIX y hasta los años treinta y cómo Sebastián Piñera hace remontar su ascendencia hasta la Colonia, en el virreinato del Perú y los presidentes independentistas Francisco Antonio Pinto, Aníbal Pinto y Manuel Bulnes, entre otras personalidades (2019: 38). Al mismo tiempo, como lo recuerda el mismo autor, citando un estudio al respecto, "Latinoamérica tiene el porcentaje más bajo de multimillonarios *selfmade* que cualquier otra región (Wealth X, 2013: 65)". Podría tomarse el caso del argentino Mauricio Macri, hijo del millonario Franco Macri, que hizo fortuna en la industria de la construcción, los correos, la industria automotriz, el manejo de desechos y la alimentación (2019: 114), o del ecuatoriano Álvaro Noboa, empresario del banano heredero de Luis Adolfo Noboa Naranjo, quien comenzó en 1940 en el cultivo de arroz (2019: 39). Hecho poco sabido, Eduardo Hochschild, director del grupo Hochschild Mining, dedicado a la explotación de oro y plata y uno de los hombres más ricos de Perú, es hijo del "barón del estaño" boliviano Moritz Hochschild (*Ibid*.). Es probable que la tendencia descrita se haya visto reforzada por otro elemento señalado por Kaltmeier (2019: 32): la práctica inexistencia de impuestos a la herencia. La endogamia puede no ser ajena a una simbiosis particular con el Estado: en México, desde hace décadas no se ha movido un puñado de empresas privadas y públicas de lo más alto

[1] RAE: 615.

del *ranking*, sin mayor rotación, a diferencia de muchos otros países (Ríos, 2021:48).

Si Auyero habla de "improvisación regulada", Rouquié (2004: 124) se refiere por su parte a ciertos regímenes especiales de "integración controlada". Como en ambos casos se trata de alguna forma de maniobra, para "regular" o para "controlar", Rouquié (*Ibid*.) considera que se busca a fin de cuentas "[…] imponer el desarme de los estratos populares, de manera mucho más eficaz y estable que en las dictaduras militares: se trata de instaurar mecanismos de desmovilización no coercitiva […], cuyo objetivo es impedir la movilización espontánea y autónoma de las 'clases peligrosas', integrándolas a un proyecto nacional bajo la égida del Estado".

De una manera más general, hay aquí una familiaridad y a la vez maniobra que suele tener por fin neutralizar al otro, más si da muestras de independencia. Es la iniciativa que nunca se concreta porque "prometer no empobrece". Quien puede permitirse este tipo de actitud no es cualquiera, y no se trata de la negligencia que puede estar en la gente de pueblo: es otra cosa, no ajena al trato oligárquico, que se permite franquear una distancia y dejar abierta la posibilidad del abuso de confianza.

El populismo clásico latinoamericano, por lo demás circunscrito, no es ajeno a las clientelas, antes al contrario, notoriamente en México y en Argentina, si bien puede haber versiones atenuadas en otros países. Llega en cierto modo a aspirar, en nombre de la unidad nacional y del nacionalismo frente a los imperios, a diluir toda contradicción interna, conciliando las clases y ofreciendo movilidad social, en particular a través del Estado. En este sentido, se trata no nada más del "exorcismo de la violencia", como lo sugiere Touraine (1989: 155), sino de toda contradicción, para dar la apariencia de amortiguar los conflictos no por la vía de la representación, sino de la distribución (1989: 138). Es a tal punto que, todavía entonces, la economía está al servicio de este propósito conciliador que de paso puede favorecer en mucho a las capas medias, que consiguen hacerse de un lugar en el Estado. En el fondo, no es que el populismo pueda abolir las clases

o tan siquiera desdibujarlas, pero más parece ofrecer una alternativa a lo que parece "confrontación", "polarización" o incluso "violencia", en lo que tiene de desafío. Es posible por ello que José López Portillo haga su campaña presidencial en México bajo el lema "La solución somos todos", cuando el capitalismo, por el solo hecho de no escapar a la contradicción que lo determina, no puede ofrecer soluciones para todos, y mucho menos para "todos y cada uno", más allá de todas las igualdades formales y contractuales. Como sea, el Estado populista puede dar la impresión de que hay cabida para cualquiera, al menos para cualquiera que esté dispuesto a sacrificar su potencial autonomía y "entrarle", y por cierto que casos de éxito no faltan: desde el presidente Miguel Alemán Valdés, que comenzó repartiendo leche a caballo, hasta el lechero Fidel Velázquez, convertido en líder vitalicio de la Central de Trabajadores de México (CTM).

Para Touraine, la fuerza de este proyecto descansa en el Estado, lo que es cierto en gran medida en un momento en el que, en buena parte del mundo, de distintas formas (sovietismo, nazismo, Estado de Bienestar en Europa Occidental), el Estado mismo asume un papel muy activo. Al mismo tiempo, no es exactamente en el populismo latinoamericano un Estado totalmente "cívico", puesto que no deja de tener tintes religiosos, de Lázaro Cárdenas a Evita Perón, lo que hace recordar otro aspecto del Medievo español: el de una Corona que, para contener las rivalidades entre señores, recurre a privilegiar a la Iglesia, medio de movilidad social para cualquiera, exenta de tributos pero con derecho a tierras y a imponer tributos; ahora es el Estado vehículo igualmente de movilidad ascendente, de arbitraje entre intereses y al mismo tiempo desde el cual se "cae" sobre la sociedad para imponerle todo tipo de "tributos", empezando por la simple "mordida" mexicana. Agrega Touraine (1989: 156) sobre los límites de las pugnas intestinas dentro del populismo: "[...] de las luchas políticas 'del interior' no debe engañarnos. Si esas luchas son las más visibles, dado que las categorías en presencia tratan de obtener del Estado una redistribución del producto nacional a su favor, se calman o se disgregan en el momento en que los excluidos parecen amenazadores". Por su parte,

Rouquié (2017: 46) ha demostrado el proceder que lleva a Juan Domingo Perón al poder: se distancia de cualquier radicalismo, como el del programa de la Unión Democrática (que abogaba por una verdadera reforma agraria), para luego hacer concesiones desde arriba a los trabajadores —desde la sindicalización hasta los derechos del peón rural—, en algo que amerita volver sobre la forma bismarckiana, aunque sin el rigor burocrático, máxime cuando algunas empresas nacionalizadas caen en la ineficiencia. Lo enumerado no está exento de lo que, para Rouquié, queda de manifiesto en toda la puesta en escena de la muerte de Evita, por "el gran coreógrafo de la Casa Rosada que todo lo aprovecha para sí" (2017: 86): el sentimiento por delante, la teatralización y, a fin de cuentas, la mitificación.

El hecho de que, a juicio de Touraine (1989: 137), en el Estado populista pesen las "categorías políticas" y no tanto las "categorías sociales", abona en el sentido de mostrar hasta qué punto, pese al discurso antioligárquico, la herencia "feudal" conserva, a través de la corporativización, capacidad para una refuncionalización del capitalismo (y no a la inversa), que muestra por lo demás las fallas de éste en una frecuencia inoperancia económica, pese a la existencia de capacidades endógenas. Es por ello que la manera de "emprender" y hacerse rico es a través del Estado, que parece resolver así el problema de un "capitalismo sin capitalistas" y la atrofia de un mercado nacional que hubiera permitido emprender desde abajo. "A final de cuentas, no son las clases dominantes las que han creado al Estado como instrumento de dominación, sino el Estado el que ha puesto en pie y fortalecido a esos grupos sociales y a muchos otros" (Rouquié, 2004: 126). Es tanto como decir que, efectivamente, no hay mayor capitalismo desde abajo; un símil de "burguesía" se crea a través del Estado de tal modo que el mecanismo principal, y en todo caso de arranque, es el robo y no la explotación. Es lo que dice el mismo Rouquié del México posrevolucionario —que sitúa, tal vez no del todo certeramente, en los años veinte y treinta— y la aparición de los "capitalistas de la revolución" (*Ibid*.). Algo similar se da bastante más tarde en Nicaragua, a partir de

la llamada "piñata". Para este autor, se trata de una "burguesía cortesana" (*Ibid*.) en los casos en los que se da.

En el mismo sentido de la existencia de una carga no capitalista abona el hecho de que el Estado no sea eficiente y sí más bien parasitario:

> El acrecentamiento continuo de este terciario, mientras la economía no se desarrolla en las mismas proporciones y no puede, por consiguiente, absorberlo, lleva a los partidos y al Estado a una práctica de clientelas, a la creación constante de empleos y de funciones parasitarios que limita, sin impedirla, empero, la acumulación de rencores y de sentimientos de frustración que estallan entre las generaciones más recientes. Al mismo tiempo, el elevado costo que representa este mantenimiento pesa abrumadoramente sobre las finanzas públicas y, de modo paradójico, torna difícil toda reforma fundamental (Mercier Vega, 1967: 33).

No deja de haber paradoja, en efecto, en la creencia de que el Estado clientelar "hace funcionar", así sea "engrasando" la discrecionalidad, lo que en realidad impide su eficiencia. Para Rouquié (2004: 127), "además, la multiplicación de empleos públicos crea y satisface a las clases medias redistribuyendo así el ingreso nacional para asegurar la estabilidad social y la paz política".

Cabe agregar que durante buena parte del siglo xx, la intervención latinoamericana en política no tiene lugar a través de los "actores sociales", sino de los estamentos, sobre todo el militar (Cuba incluida), y en menor medida el religioso, aunque se fragmenten: militares reformistas (Omar Torrijos en Panamá, Juan Velasco Alvarado en Perú, Guillermo Rodríguez Lara en Ecuador, Juan José Torres en Bolivia…) y militares contrainsurgentes (Doctrina de la Seguridad Nacional en el Cono Sur hasta los años ochenta del siglo xx, represión brutal en Guatemala y mediante el paramilitarismo en Colombia); jerarquía católica en el Vaticano y Teología de la Liberación, que llegará hasta el radicalismo de un Sergio Méndez Arceo en Cuernavaca, México, o la corta presidencia de Fernando Lugo en Paraguay. Pese a esta frag-

mentación social, no siempre nítida, la política suele dirimirse hasta muy tarde por la vía de las armas, incluso hasta llegar al episodio de Locumba en el año 2000 en Perú, por parte de Ollanta Humala, o el pronunciamiento militar que obliga en 2016 a Evo Morales a salir de Bolivia, aunque no sean más que resabios. A la problemática clientelar se suma así la estamental: en otro orden, puede verse en la importancia que la extrema derecha salvadoreña parece haberle dado a la necesidad de asesinar a monseñor Arnulfo Romero en 1980. Hasta muy tarde, la disputa es "por la espada y por la cruz".

El poder en el populismo está personalizado en un líder (Touraine, 1989: 202), al mismo tiempo que la nación se concibe como una comunidad sin lugar para fisuras. El capitalismo conseguirá por un tiempo, en la segunda posguerra, operar de manera análoga (y de ningún modo idéntica) en Estados Unidos, aunque haya quien recuerde que no siempre fue así: en este país, a partir de cierto momento, luego de la Gran Depresión, ya no se habla de clases y nadie quiere hacerlo, bajo el supuesto de que "el alma" del país mismo es una omnipresente clase media, y que hace que, en América Latina, a su vez:

> [...] el populismo se opone a toda idea de conflicto social, en particular a la lucha de clases. El pueblo al que se refiere el populismo no es una clase sino una comunidad. Emplea un lenguaje antielitista pero que no debemos confundir con la ideología anticapitalista de los movimientos de clase occidentales. De ahí las difíciles relaciones entre el populismo y los partidos marxistas [...] (Touraine, 1989: 167).

En rigor, el antielitismo tampoco llega demasiado lejos: ni Perón ni Vargas afectan los intereses de la gran propiedad terrateniente, y Cárdenas se recompone al final de su mandato con los empresarios. Por lo demás, siempre siguiendo a Touraine, en América Latina los actores de clase no tienen más que una autonomía, una organización y una capacidad de acción limitadas. A la larga, "el pueblo es la imagen mítica de una reunificación, deseada, pero lejana, de la sociedad" (1989: 167). "El discurso populista no trata de ser representativo y el

dirigente político no se dirige a una categoría o a una clase precisa. El líder se identifica a un conjunto, al pueblo, a la nación, a la patria, a la gran mayoría o a las multitudes anónimas" (1989: 201-202). Abarca a todos y no deja fuera a nadie, al menos no a quien quiera "entrarle" duro y aceptar justamente no participar en ningún desafío al sistema establecido. No caben las solidaridades horizontales (¿llegan incluso a ser temidas?), y el sistema estructura las relaciones interpersonales desde el poder y con poder:

> El paternalismo de Estado y la creación de redes de clientela a través de organismos de asistencia y previsión social politizados configuran asimismo una de las vías óptimas del patrocinio estatal. La retórica popular y populista permite confundir con el régimen o el presidente legislaciones sociales que habrían podido ser tan impersonales como anónimas [...]. Ese clientelismo de masa y de Estado generalmente va acompañado de una dimensión ideológica que socava las solidaridades horizontales. En nombre del "pueblo" o de la "revolución", se hacen esfuerzos por frenar la acción autónoma de las clases dominadas. El acento puesto en la solidaridad nacional puede ser utilizado contra las potencias exteriores y las minorías dominantes ligadas al extranjero —la antipatria en la jerga del peronismo—, pero ese nacionalismo repudia igualmente las "ideologías extranjeras" que podrían servir de armas a los grupos sociales subordinados o contestatarios (Rouquié, 2004: 276).

Estados Unidos aparece en la segunda posguerra como lo que no es exactamente: el lugar de la "conciliación de clases" que podría entonces lograr el capitalismo, a tal grado que seguramente no se haya terminado de estimar en su justa dimensión el alcance de pretensión "universal" de este *modus vivendi*. Se acompaña por lo demás de formas de abundancia y hasta opulencia, tema del que se ocupó por ejemplo John Kenneth Galbraith (2012). A partir de lo dicho, las cosas salen del mundo del trabajo para pasar al del consumo y una distribución de los frutos del capitalismo que no haga justicia a quienes crean la riqueza, sino a quienes sepan "hacer negocios" y "emprendimiento".

La aparición de la "clase media" sirve como pararrayos del conflicto de clase. La dimensión nacional-revolucionaria sirve en América Latina para apelar a la unidad nacional frente a los imperios, remitiendo el origen de los males al exterior, pero llega a omitir hasta olvidos sorprendentes las trabas internas para la formulación de alternativas, que de hecho la misma dimensión nacional-revolucionaria bloquea: rara vez llega a ser frontal la oposición pueblo/oligarquía, menos si se mantienen conectados por formas clientelares de hacer política. Si el sueño del régimen señorial es que cada quien sea "señor", lo que llega a enfermar a Castilla en el siglo XVII, el sueño capitalista es por un momento que cada quien pueda declararse de "clase media", como termina por ocurrir al margen de la realidad con la inmensa mayoría de los latinoamericanos.

Durante buena parte del siglo XX, entonces, la política latinoamericana sigue instalada en asuntos clientelares y estamentales, siendo éstos, y no el trabajo, los vehículos de movilidad ascendente. No deja de ser contradictorio con cierta voluntad, por parte de regímenes populistas limitados, de "incorporar al pueblo", que por lo demás tiende a entrar en la era de masas, sin que se puedan equiparar pueblo y masas. Hasta donde los criterios de clientelismo y política estamental están todavía muy presentes, lo que Auyero llama "improvisación regulada" no deja de ser un estilo, no del todo ajeno a las oligarquías, de movilización controlada, a nombre de la familiaridad y el sentimiento: se puede llegar hasta el estilo de la "compañera Esther", esposa del presidente mexicano Luis Echeverría (1970-1976), para hacer de las recepciones oficiales un espacio de escenificación de una supuesta mexicanidad popular (en realidad, folclórica), o de solazarse en los bordados de tehuana siempre para adelantar familiaridad y sentimientos... cuidadosamente codificados. Pese a casos como el de un muy limitado "milagro mexicano", no se ha dejado de concebir al Estado como un feudo en el cual, como lo hace notar Auyero, se quieren preferir esas familiaridades al "trato impersonal". María Sol Pérez Schael (1993) mostró en su momento qué poco agradable podía ser para una mujer en Venezuela toparse con un intermediario buro-

crático "muy personal" que intercalara un "mi amor" en la discrecionalidad de un trámite.

Lo importante de lo señalado por Touraine, si bien no pasa directamente por la problemática clientelar, está en el señalamiento de las dificultades para la autonomía social en las sociedades latinoamericanas: se encuentran por todo el espectro político e ideológico y, como ya se ha sugerido, añaden un elemento más a las características del poder local, sin que esté ligado a la búsqueda de acaparamiento: la tendencia a la endogamia, que se refleja en la intervención a través de estamentos, hasta muy tarde, y que se expresa a su modo también en el mundo de las armas, en más de una organización guerrillera y su dinámica de compartimentación y militarista. Es lo que ocurre desde la experiencia argentina descrita por Pilar Calveiro (2013) en *Política y/o violencia* hasta tragedias como las de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) en El Salvador, que llevan a pugnas intestinas que terminan en asesinatos internos o a episodios como el del Mayo Sibrián, por no mencionar la ejecución del poeta Roque Dalton en el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP).

De la fuerza adquirida por el Estado en el momento populista no puede colegirse la existencia de un Estado todopoderoso u omnipotente, ni opuesto al "mercado", que dista mucho de ser tocado en lo sustancial. Rouquié ha sugerido más bien que el clientelismo anida donde la institucionalidad es frágil:

> En América Latina, el Estado integrador, que se esfuerza por integrar a las clases populares, practica un tipo de patrocinio burocratizado en el cual la iniciativa privada o bien tiene poca participación, o bien está sometida al control estatal. La movilización "correcta" de los estratos subordinados se efectúa a través de instituciones y mediante diversos procedimientos cuyo denominador común es que el Estado reemplaza a los múltiples patrones independientes e instaura un clientelismo de masa que da una dimensión más impersonal a los mecanismos de intercambio sociopolítico, sin por ello abandonar los criterios individuales de protección y dependencia (Rouquié, 2004: 274).

Se trata así de la "estatización del clientelismo" (Rouquié, 2004: 274) en la que se cambian favores por lealtad política (2004: 275).

Hasta finales de la segunda posguerra, el Estado no ha conseguido la unidad propuesta en el discurso nacional-popular más que a medias, y hay regiones enteras que escapan a la posibilidad de la unificación nacional, incluso en un país avanzado en este sentido como México. Aquí hay espacios nunca bien integrados que a la larga terminarán reapareciendo en la miríada de territorios bajo control del crimen organizado, por ejemplo, en algunos de los linderos de Michoacán y Jalisco; hasta principios de los años 2000, las fronteras entre Colombia y Ecuador son tan porosas que una guerrilla las puede atravesar y ser bombardeada "del otro lado", como le ocurrió a "Raúl Reyes" con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2008, o a "Jesús Santrich" en la frontera colombo-venezolana en 2021; el Petén guatemalteco es el lugar donde tienen lugar sin que a nadie incomoden mayormente las fiestas con carreras de caballos del narcotráfico; éste aprovecha desde espacios en cierta medida "tierra de nadie" como el Alto Huallaga en Perú hasta las cercanías de Puerto Príncipe en Haití para el aterrizaje de avionetas; es en medio de este dominio siempre inacabado del Estado sobre su respectivo territorio que aparecen en Perú tribus originarias ahora llamadas "no contactadas", hasta en 2015. El asunto difícilmente es atribuible a las dificultades geográficas, ya que no ocurre en el mayor país del mundo, Rusia, que tampoco es de los más desarrollados. Se trata más bien de que la retórica nacional-popular, salvo excepciones, no evita el fenómeno de la extraversión, por el cual las comunicaciones de diversa índole se establecen en función de conexiones y requerimientos externos y no del mercado nacional, que no termina de articularse. Incluso un país como Chile tiene que vérselas con un Estado nación "inacabado" que en pleno siglo XXI se plantea cómo lidiar con la población originaria mapuche. Hasta los años ochenta, Nicaragua debate qué hacer con la población indígena sumo y rama de la costa atlántica. ¿Cómo puede articularse un Estado nacional cuando opta al mismo tiempo por la

extraversión, en plena contradicción, puesto que la segunda lo desarticula? Es aquí que lo que llega a funcionar son las redes clientelares.

## Una manera de reproducirse

Durante mucho tiempo, desde que lo describe Mariátegui para Perú hasta décadas más tarde, lo que caracteriza a un mundo campesino que alguien como Luis Mercier Vega (1967) se niega a designar como tal —en la medida en que escasean las reformas agrarias eficaces, aunque que hasta los años sesenta predomina la población económicamente activa rural (Kaltmeier, 2019: 28)— es siempre la separación en el espacio y el tiempo, que termina por traducirse en la separación minifundio/latifundio; para algunos es también, hasta cierto punto, una separación entre "no capitalista" y "capitalista", aunque no sea siempre exactamente así y se esté con frecuencia en la frontera. "La existencia de millares de pequeñas propiedades, casi siempre míseras, no contradice económicamente el sistema de los latifundios. Constituyen a menudo dependencias indirectas del poderío del gran propietario" (Mercier Vega, 1967: 17), con la apariencia de que se las "deja vivir", al mismo tiempo que "la población que vive en esas parcelas representa una mano de obra disponible, movilizable y que no cuesta nada" (*Ibid*.). Ahí están las situaciones de los indígenas guatemaltecos que bajan cada cierto tiempo del altiplano a trabajar en las grandes plantaciones de banano o en el café; los indígenas ecuatorianos, igualmente "atrincherados" en la sierra, que bajan a trabajar a la costa o que se dirigen más recientemente al oriente amazónico, o la población ngobe/buglé/guaymí en Panamá, que baja igualmente de zonas montañosas para emplearse en las plantaciones bananeras de Bocas del Toro. Se trata de una mano de obra que se reproduce en buena medida por fuera de la explotación agrícola "moderna" y para la exportación, y que no le cuesta mayor cosa al exportador capitalista, lo que no quiere decir que el capitalismo sea "todopoderoso", pero sí que logra servirse de la yuxtaposición de distintas formas de producción.

Aunque no dejen de surgir ocasionalmente en algunos lugares campesinos ricos o el minifundio llegue a producir algo para el mercado, recreando por lo demás toda una vida comunitaria, así por ejemplo en los altiplanos, la separación recuerda la señorial entre la reserva y el manso, o la colonial entre la encomienda y la comunidad indígena, según lo considera Mercier Vega (1967: 17-18), aunque ya se pueda recibir salario en la explotación agrícola para la exportación y pago en dinero por algún pequeño excedente del minifundio. El hecho es que no es fácil arrancar al minifundista de su tierra, pese a las dificultades que sufre. El problema es que no hay modo claro de determinar un sujeto del cambio hacia el capitalismo, porque se encuentra con frecuencia dividido: no termina de tratarse de vendedores de fuerza de trabajo ni de personas que se reclamen plenamente como tales —como trabajadores asalariados de tiempo completo—, porque mantienen al mismo tiempo un pie como propietarios en el minifundio, aunque no les dé para mucho, y tampoco pueden constituirse entonces en un "campesinado autónomo" con plena conciencia de las ventajas de la propiedad, porque difícilmente prosperan como campesinos ricos.

En realidad, no es infrecuente que los campesinos más pujantes en el reclamo sean los "sin tierra", como los de Brasil, pero también de otros países con una amplia frontera agrícola por terminar de colonizar (como en Colombia), que buscan hacer equivaler trabajo y propiedad sin verse al mismo tiempo escindidos, como en los casos anteriores. Frente a este tipo de campesinos, la represión suele ser dura y estar a cargo de grandes propietarios con respaldo del Estado. En el caso del campo, la superación de la dialéctica del amo y el esclavo debería desembocar en "la tierra para quien la trabaja", es decir, en el emparejamiento ya mencionado de trabajo, tiempo y propiedad (espacio). Sin embargo, no es así, menos si se crean además desde el campo corrientes migratorias a la ciudad o al extranjero, con dinero de los emigrantes; se descubre en más de una ocasión que la aspiración del pequeño propietario de subsistencia ha sido imitar al terrateniente, en gustos al menos, aunque al mismo tiempo se trate de mantener el

poder comunitario hasta donde es factible. Esto se hace presente en el tipo de construcciones que se edifican con dinero de los emigrantes desde las afueras de la ciudad de Oaxaca en México hasta la provincia de Azogues en el Ecuador, por ejemplo, donde de repente florece hasta el ánimo de construirse pequeños castillos, mientras los adinerados se inclinan por su parte por el estilo californiano. La manera de edificar casas con remesas dice mucho: se imita en el pueblo el estilo a la vez señorial y extranjero, como se dice por ejemplo no sin ironía de los *cholets* bolivianos, aunque no se trate de remesas en este caso, pero sí de lo que ocurre en el estilo de cierta movilidad ascendente en la frontera entre el campo y la ciudad, para no hablar igualmente y en otro ejemplo de los gustos de los narcotraficantes mexicanos: en Hermosillo, Sonora, Amado Carrillo Fuentes se hacía construir en Pitic una gigantesca casa "de las mil y una noches", estilo árabe, como antes el jefe de la policía capitalina mexicana, Arturo Durazo, ponía a sus subordinados a edificar partenones.

En la medida en que el sistema "feudal" entra en decadencia, la situación del campesino debería decantarse hacia la conversión completa en trabajador, con la migración definitiva a la ciudad y sus fábricas, o hacia la conversión en propietario capaz de "competir", pero no siempre se produce alguna de estas situaciones (de ahí la duda de Mercier Vega). Los campesinos no terminan de ser ni lo uno ni lo otro y, más allá del hecho de estar ligados a la tierra, no dejan con cierta frecuencia de preferir de ser posible convertirse aunque sea en pálidas imitaciones del señor y sus extravagancias. En este marco, y sin compartir forzosamente aquí la tesis del "colonialismo interno", incluso Rodolfo Stavenhagen (1981) llegó a constatar entre los indígenas cierta tendencia a imitar al ladino al pasar al "mestizaje"; en realidad, al cambiar de clase.

El problema del obrero tiene algunas características similares. La fuerza obrera organizada en América Latina llega a surgir en los enclaves extranjeros y a ser duramente reprimida a la menor veleidad de autonomía: ahí está también la matanza de obreros de la United Fruit en 1928 en Ciénega, Magdalena, en Santa Marta, Colombia, como ocu-

rre desde antes contra los mineros de Cananea, Sonora, a finales del Porfiriato, o después en reiteradas ocasiones contra mineros en Cataví y Siglo XX, en Bolivia, antes de la Revolución de 1952, y ya en 1967 en la Noche de San Juan (Cataví). A juzgar por estas y otras situaciones descritas, no se duda en reprimir duramente en los enclaves (ya se habló de Iquique en 1907), en muchos casos a partir del control del Estado por la alianza entre oligarquía terrateniente y capital extranjero. Más allá de este hecho, fuera de ciertos oficios en el límite entre la fábrica y en realidad el artesanado y por ende el taller (los tipógrafos son un buen ejemplo), y de la influencia anarcosindicalista, en particular entre inmigrantes de origen europeo y sobre todo en algunos países del Cono Sur, lo que falta en América Latina es, por decirlo con ironía, todo un capítulo de *El Capital*, "Maquinaria y gran industria", lo que dificulta al mismo tiempo hablar de "sociedad disciplinaria" y de subordinación del trabajo vivo a la fuerza objetiva de la máquina. En América Latina no hay "mecánica de las cosas", para bien o para mal. La impresión de un funcionamiento "de máquina" que pueden llegar a dar ciertas sociedades desarrolladas está muy alejada de América Latina. No hay "gran industria" nacional, salvo excepciones —con frecuencia transnacionales— que curiosamente tampoco logran imponer su ritmo al conjunto nacional, como no lo consigue hacer el Grupo Monterrey en México (Nuncio, 1982), entre otras cosas por su conservadurismo, a la sombra del Estado y que mezcla cierto estilo estadounidense con un peculiar paternalismo. La industria surgida en la segunda posguerra tiende a ser sobre todo pequeña y mediana (en la actualidad la predominante en América Latina es la microempresa), por lo que se permanece más entre el taller y la manufactura, que llega a escándalos como el de las precarias costureras de la Ciudad de México "descubiertas" a raíz del terremoto de 1985. El elemento de paternalismo y de trato familiar con los trabajadores puede no ser ajeno al tipo de empresa industrial que se va constituyendo en América Latina, cuando no es por inmigrantes (no estadounidenses, en este caso), y los Garza Sada de Monterrey lo son en el origen, y que finalmente termina asociándose con capital transnacional (Cer-

vecería Cuauhtémoc con Heineken, Vitro con Owens-Illinois o Banca Serfín con Banco Santander, por ejemplo, aunque hay casos excepcionales de sobrevivencia y amplia expansión internacional, como el de la también regiomontana cementera Cemex).

Como lo recoge Mercier Vega (1967: 27) a partir de un trabajo de Albert Lauterbach, la industria latinoamericana, más allá de las empresas transnacionales y de los pequeños talleres que van desde el calzado hasta la imprenta, tiende a caracterizarse por:

> [...] la ausencia de especialización en una industria definida o en un sector determinado de negocios [...]. La misma persona, el mismo grupo familiar u oficina administra frecuentemente una variedad de empresas que va desde la fábrica textil hasta la plantación de caña de azúcar, desde la mina hasta la banca [...] la imbricación de los negocios y de la administración con las relaciones familiares y la política. Los administradores se eligen a menudo en función de los vínculos familiares antes que por sus conocimientos técnicos. Se valen constantemente de su influencia política para hacer marchar las cosas o para obtener favores especiales en provecho de sus compañías. Un gerente de negocios puede asegurarse durante un breve periodo una función pública de administración o llegar a ser ministro, sin que por ello descuide necesariamente sus negocios privados. El dinero adquirido por medios políticos puede destinarse a viejas o nuevas empresas y el mismo hombre político puede transformarse en empresario (Mercier Vega, 1967: 27).

A juzgar por lo explicado por Abraham Nuncio (1982), es en parte lo que ocurre con el Grupo Monterrey, hasta el arranque de su decadencia en 1982, y por otra parte es a través del Estado que con frecuencia se llega a los negocios en México, como lo prueba la historia de varios presidentes muy pronto después de la fase armada de la Revolución. Mercier Vega (1967: 25) hace notar cómo, en más de un país, la excepción que confirma la regla llega a ser la de algún nutrido grupo de empresarios extranjeros (franceses e italianos en Argentina desde

finales del siglo XIX, o casi la mitad del medio patronal dirigente en Colombia a principios de los años sesenta).

Como lo hace notar Rouquié, el obrero por su parte termina agradecido —o debiera estarlo, en la óptica patronal— de encontrar un empleo entre un mar de desempleados, subempleados, marginales... y el mundo de los empresarios es más reducido de lo que a veces suele creerse. "Ante todo [dice no sin ironía Rouquié], los asalariados deben estar agradecidos para con su patrón que les ha dado trabajo mientras tantos semejantes siguen en busca de un contrato. El trabajo asalariado urbano, en países aún rurales donde el empleo monetarizado relativamente estable es raro, es fácilmente considerado un privilegio" (2004: 180). Lo saben los que a su manera terminarán "traficando" con éste, como las burocracias sindicales que, si bien llegan a recurrir a la fuerza y la violación de la democracia interna,

> Deben dar prueba de cierta representatividad y tener la confianza de una parte de sus mandantes para no perder la de la patronal y el Estado. La obtienen gracias a su capacidad de resolver algunas cuestiones profesionales que no pongan en entredicho la política general del gobierno y los intereses patronales, pero también por el éxito en el logro de ventajas categoriales que les dan una legitimidad renovada de sus bases. La relativa autonomía de esos sindicatos oficiales es el precio que debe pagarse por la paz social. El delicado y ambiguo papel de sus dirigentes consiste en manipular, cuando es posible, y en movilizar, de ser necesario, su potencial sindical, utilizando ya sea al Estado contra los patrones o al Estado contra sus propios afiliados para evitar desbordamientos y que se salgan del aro (Rouquié, 2004: 193).

De origen rural primero, el obrero latinoamericano difícilmente forma generaciones de obreros y puede aspirar más bien, sobre todo en comparación con el campo y la marginalidad urbana, a pasar con ciertas cualificaciones a las capas medias. No hará falta mucho para que el sindicato sea el lugar del poder personalizado y de más clientelas. No es en todo caso de un empresariado nacional fuerte y autóno-

mo, basado en la "gran industria" —el "casillero vacío" de Fernando Fajnzylber en materia de bienes de capital— que se puede esperar una mayor autonomía del mundo originado en la renta de la tierra. Es curioso que no se haya notado demasiado esta ausencia en América Latina: la "gran industria" no es la enajenación de la cadena de montaje que deba ser otra vez rechazada por impersonal, ni nada más la crítica de Chaplin a los absurdos de los "tiempos modernos", sino la producción de máquinas a partir de máquinas, la gran falla de una industria latinoamericana que, otra vez salvo excepciones, depende de la importación de maquinaria y se concentra en la producción de bienes de consumo final, de los textiles a las bebidas. Esta podría no ser nada más una muestra de que no se invierte lo suficiente en ciencia y tecnología, sino de otras cosas: de la falta de cooperación suficiente para alcanzar un mayor grado de socialización y especialización del trabajo, en la medida en que dicha cooperación pudiera verse obstruida por consideraciones "personales", y de la incapacidad ya mencionada para objetivar, es decir, en este caso y fuera del ámbito natural de la tierra, para hacer crecer un objeto artificial que requiere de la objetivación misma o, para decirlo de otro modo, de la capacidad para reconocer que puede tener una suerte de "vida propia" por desmenuzar y creada por el mismo Hombre, sin que se tenga que llegar al monstruo de Frankenstein, aunque sin negar tampoco el riesgo de alienación a la máquina.

Como lo señala Marx (2019: 414), la máquina enseña la continuidad de los procesos, a diferencia del proceso artesanal que los interrumpe, y si algo caracteriza a América Latina es la discontinuidad de los mismos, al igual que del orden. La sociedad disciplinaria, un tanto contra Foucault, puede entenderse en términos de contradicción, pero lo primero en ser cierto es que, en la escuela, el hospital o la prisión, se apropia de "los cuerpos" para inculcarles disciplina y orden. Como todo en las mal comprendidas "fuerzas productivas", no se trata de una técnica, ni de copiarla, sino de interiorizar otro tipo de relación del Hombre con el trabajo que le permita a la vez el concepto y la objetivación, hasta ver cómo funciona la cosa creada por el Hom-

bre, pero que tiene al mismo tiempo una existencia objetiva fuera de él, por comprender. Si no se trata de técnica, tampoco de aplicar algo sin mayor entendimiento de lo que se aplica. En la base de este proceso está también la curiosidad por lo que no es natural ni prolongación del propio ser. No faltan de Japón a Corea del Sur o China los países que supieron apropiarse del producto extranjero hasta crear el propio y original sobre la base de la instrucción y no de la mera imitación más o menos ingeniosa. Imitación no es interiorización.

Si hemos querido detenernos en todos estos señalamientos es porque muestran la coexistencia de elementos precapitalistas y capitalistas. En la segunda posguerra, principio por lo demás del éxodo rural, es posible pensar que en la "coexistencia" es todavía el elemento precapitalista el que subordina a lo que es al mismo tiempo una penetración capitalista creciente, con una mayor difusión del salariado. Cabe hacer notar que, pese a la penetración capitalista, no hay aspiración generalizada al capitalismo, porque en lo que Carmagnani (1976) ha llamado la "fase descendente", la "clase feudal" alcanza a refuncionalizarlo, antes de que a finales de los años sesenta se abra una nueva crisis. A lo sumo, puede pensarse en aspiración a la "modernidad", así sea de fachada, pero manteniendo las jerarquías rígidas y la desigualdad de base, empezando por el trato, hasta llegar al conjunto de la estructura socioeconómica.

Lo que es posible sugerir como hipótesis es que los elementos de subdesarrollo propiamente capitalistas —como una marginalidad creciente dadas las características del mercado de trabajo— ya están presentes, aunque recuperados en cierta medida desde el precapitalismo, como ocurre con el clientelismo que llega a servirse de esa misma marginalidad. No se trata entonces de un fenómeno capitalista "puro", en el sentido del "desarrollo del subdesarrollo" inducido por factores externos que remiten a la esfera de la circulación (intercambio desigual, etcétera) repercutiendo "hacia adentro" lo que para el "centro" es ganancia (y por ende pérdida para la periferia). Esta perspectiva se coloca en cierta medida en un plano de "nación contra nación", dejando a las oligarquías como simples apéndices del capital

extranjero, pero se ha sugerido antes aquí que no es exactamente así, ya que para sobrevivir necesitan de su propio espacio, como lo viera Kaplan, y no desligado de la necesidad de llevarse su parte propia de excedente. No ha llegado todavía el momento en que los términos de la relación se inviertan para que sea el capital extranjero y, de una manera más general, el capital transnacional el que "refuncionalice" los elementos precapitalistas haciéndoles perder paulatinamente su autonomía y sentido.

# VII. Mundo de resabios

## La solución por la propiedad

En las condiciones descritas, por un buen trecho se encuentran elementos precapitalistas que llegan a atribuirse incluso a la cultura y a un "modo de ser", pero que tienen raíces históricas y un canon dominante: colocarse en alguna situación de ventaja, si es monopólica mejor, para abusar, o en todo caso buscar extraer algún provecho de la necesidad ajena. Parte del arte del poder en América Latina tiene que ver con esta capacidad para saber "ubicarse", es decir, para colocarse en la situación que permita maniobrar para ventaja propia.

A falta de burguesía emprendedora —y lo cierto es que el mercado interno es estrecho para que la haya, además de estar penetrado por el capital estadounidense en particular, al menos hasta finales de la segunda posguerra—, la modernización correría a cargo del Estado y del mismo capital extranjero. Hay una parte de cierto en lo que toca al capital extranjero, pero la problemática del Estado es más complicada. En algunos casos, notoriamente el muy estable de México, prácticamente sin rebeliones armadas de envergadura ni golpes de Estado desde la rebelión escobarista de 1929, el Estado tiende a volverse el vehículo de movilidad ascendente de una parte de las capas medias, a juicio de Javier Garciadiego (2010: 24-34) las vencedoras de la Revolución. Sin entrar en el debate sobre el populismo, lo cierto es que este Estado termina por no desprenderse del todo de la antigua oligarquía, por fungir como intermediario ante intereses extranjeros, pasado el periodo de la Segunda Guerra Mundial, y las capas medias por

verse envueltas en una política en la que sigue muy en pie el clientelismo, lo que es sencillo de demostrar en el caso mexicano. En suma, los nuevos protagonistas no surgen de la nada ni están indeterminados: llevan la impronta oligárquica.

La base de esta problemática probablemente no esté nada más en la manera de descansar en un mundo campesino dividido, sobre el que cae buena parte de la carga de la pobreza, ni en la tibieza de empresarios y obreros. El hecho de que este Estado se mantenga en las prácticas clientelistas y en la frecuente corrupción, sin poder hacer valer una "voluntad general", radica en que, de arriba abajo en la sociedad, por las condiciones de trabajo (que no excluyen al Estado mismo), incluidas las ciudades, buena parte de la población, reproduciendo a su modo la vieja división señorial, trabaja para el patrón no con el anhelo de una superación dialéctica por el trabajo mismo, sino de "poner un pequeño negocio", por el sueño de ser "dueño" —amo y señor— y por ser la única forma de tener algo de autonomía. Alain Touraine (1978: 206) habla de conducta "de retirada", "marcada en particular por el rechazo del mundo industrial y la voluntad de establecerse por su cuenta". En la esfera del trabajo no puede alcanzarse, justamente por la falta de reconocimiento al trabajo mismo, que ante la clientela sigue sin ser un valor central y sin dar un lugar a una meritocracia que para colmo se interpreta mal, como si debiera confundirse con una aristocracia ("gobierno de los mejores"), al margen del esfuerzo en el trabajo mismo, de sus resultados y la igualación de oportunidades. Dicho de otro modo, lo que ocurre en el Estado expresa también lo que sucede en una sociedad escindida en la cual, a falta de solución por el reconocimiento del trabajo, pareciera que la emancipación, que en realidad no es más que pura libertad, se encuentra en hacerse de alguna propiedad para "enseñorearse", así sea mínimamente. Los casos de gente venida de abajo que aspira a ser "señor", pasando no por el trabajo, sino por los servicios prestados, no escasean.

Más allá de las explicaciones objetivas de lo que suele ser desempleo o subempleo (por la incapacidad de la industria existente, si además transnacional con frecuencia ahorradora de trabajo, para ab-

sorber la mano de obra proveniente del campo, etcétera), está el desinterés de quienes dominan por el trabajo, salvo para "maniobrar", lo que no les impide a algunas oligarquías, como la de Perú, con Leguía u Odría, o a algunos regímenes militares, como el de Gustavo Rojas Pinilla en Colombia o de Marcos Pérez Jiménez en Venezuela, apelar a los marginales (Touraine, 1989: 240). En estas circunstancias, en vez de superarse la contradicción por el lado del trabajo, tiende a hacerse en apariencia por el de la propiedad, lo que hace proliferar los pequeños comercios y los servicios de la más diversa índole.

Así por ejemplo, algunas vialidades de salida de la Ciudad de México hacia provincia, sea hacia Puebla, Querétaro o Pachuca, llegan a mostrar al infinito pequeños negocios de lo que sea para aprovechar gente de paso, lo que los acerca más a la pequeña renta que a la verdadera ganancia: refacciones para automóviles en dificultades, restaurantes de origen provinciano, hoteles para viajeros, el lugar que conoce por experiencia para consumir el camionero... Son también un mundo en el límite entre el secundario y el terciario (entre el obrero y el sirviente) y las actividades independientes de reparación, mantenimiento y comercialización, no lejos de la recreación de formas arcaicas de producción (artesanado e industria a domicilio), diseminadas igualmente dentro de las urbes latinoamericanas, en particular para punciones en barrios de clase media. Esta forma de hacerse de pequeñas propiedades es la única manera de sortear dificultades para las cuales el trabajo no da, del mismo modo en que el obrero aspira a ubicarse en las capas medias, así sean bajas, y que el campesino, si no emigra, se aferra a su pequeño minifundio sin aceptar proletarizarse del todo ni emigrar definitivamente. Incluso cuando se da la emigración, como ya se ha dicho, las remesas pueden servir para "poner un pequeño negocio". En algunos casos es posible prosperar en una zona en el límite de la ley y la ilegalidad, como entre los sudcoreanos que hicieron fortuna en el peligroso "barrio bravo" mexicano de Tepito, sede de organizaciones criminales (Unión Tepito...).

Así pues, no hay que olvidar que la contradicción planteada por Hegel entre amo y esclavo lo es también entre propietario y no pro-

pietario. La desvalorización del trabajo en América Latina, lo que no impide que llegue a hacerse muy correctamente, y la imposibilidad de alcanzar mediante éste la "consistencia autónoma" llevan con frecuencia al sueño de superar la contradicción por el otro polo, el de la propiedad. "Clases medias al infinito", ha llegado a decir Luis Mercier Vega (1967: 32), aunque en realidad sean minoritarias en América Latina, así sea el continente "la clase media del mundo": la mayoría de la población se siente de clase media, aunque no lo sea. En México, una estimación realista ubicaría en la "clase media" al 13% de la población, pero el 79% de ésta cree pertenecer a aquélla (Ríos, 2021: 250-251), desde El Santuario en el opulento San Pedro Garza García (en Nuevo León) hasta el vulnerable vecindario oaxaqueño de Ciudad Yagul, donde la gente tiene problemas para terminar la quincena y algunas carencias básicas (2021: 241-242).

Dicho sea de paso, procesos de cambio como el cubano se topan con dificultades algo similares, más si se fomenta en el ámbito laboral el igualitarismo salarial sin considerar las diferencias individuales de esfuerzo y mérito y se entronca con el paternalismo; se busca y se rechaza al mismo tiempo el cuentapropismo (el pequeño negocio privado) como salida, colocándose el Estado en plena contradicción y teniendo como resultado dificultades económicas crónicas. Más allá de este caso, ya no es la división entre la reserva y el manso, pero sí entre el trabajo para el "señor" que tiende al abuso (no siempre en una codiciada empresa extranjera), y la posibilidad de que alguna posesión obtenida de mil y un maneras se vuelva propiedad y permita el curioso negocio que arroja lo más cercano a una renta. ¿Hasta dónde es posible hablar de superación dialéctica y no de simple "reproducción" de un estado de cosas cuando quien tiene su pequeño negocio aspira a ser "señor", y tener, aunque sea, un puñado de dependientes sobre los cuales ejercer su voluntad? Al ofrecer por un lado la movilidad clientelar y por el otro la represión y el desconocimiento del trabajo (lo que durante un tiempo puede por lo demás dar bastante de qué hablar de la atención en las oficinas públicas), el Estado no hace más que mostrar un estado de cosas difundido en la sociedad y que crista-

liza de determinada manera "arriba", con quien pasa por la clientela, simplemente política o incluso sindical (véase el caso del curiosamente antiguo obrero Carlos Romero Deschamps en Petróleos Mexicanos), para hacerse rico y "cacique". Los ejemplos no son escasos, en un caso como el de México: el mismo Romero Deschamps empezó como vendedor ambulante, cargador y chofer antes de ser sindicalista y alzarse con una fortuna millonaria. Elba Esther Gordillo pasó de maestra de provincia a poderosa líder sindical con mucho dinero, todo sabiendo colocarse a la sombra de la persona adecuada.

El sector "marginal" lo es menos de lo que pudiera indicar el nombre, y se habla igualmente desde hace bastante tiempo, y con mayor insistencia a partir de la crisis en los años ochenta del siglo XX, de "sector informal", que se asocia con frecuencia con el vendedor ambulante y con la periferia de las ciudades "en tránsito" entre la pobreza y la indigencia del campo y la esperanza de una vida mejor en la urbe. Touraine (1989: 64) ha señalado cómo este sector sobrevive gracias a la ayuda mutua en los barrios y la familia extensa.

El asunto va más lejos, de atenderse estudios como el que hiciera Larissa Adler de Lomnitz (1975). Lo que se hace valer en una frontera porosa entre el campo y la ciudad es el parentesco ritual, más allá del real, es decir, el compadrazgo, de origen europeo y más aún mediterráneo, pero que si en España pone un énfasis especial en la dimensión padrino-ahijado, en América Latina privilegia la dimensión compadre-compadre. Se pone de este modo mayor acento en el carácter horizontal, y no está de más señalar que se origina en rituales sacramentales, aunque también puede ser un modo de encomendarse jerárquicamente a alguien considerado superior, cuando se llega a la dimensión ahijado-padrino. Si es de herencia mediterránea, es porque no tiene que ver con el parentesco extendido que podía entrañar en las sociedades prehispánicas la poligamia masculina (que como quiera llega a ser admitida hasta hoy, incluyendo en los sectores acomodados). El compadrazgo puede ser visto como vehículo de movilidad social ascendente y, por lo demás, no se reserva a los marginados, sino que se extiende bastante más allá en el cuerpo social. Ahora bien,

es preciso decir que el sector informal, pese a su baja productividad, puede ser en realidad funcional a buena parte de la sociedad, suministrándole bienes considerados "histórico-morales" a la fuerza de trabajo y más allá, y adquirir cierta capacidad de acumulación. Aquí se toca por lo demás a todo. Están en el caso de México desde el "rey de la basura" y sus descendientes hasta grupos paramilitares (como los "Halcones" de los años sesenta y principios de los setenta), de choque, que no dejan de ser por lo demás del patrocinio de una facción de políticos, hasta el narcotráfico que muestra también sus vínculos con los "marginados" de las ciudades (Medellín...) y, pese al origen modesto de sus integrantes, su afición por el tren de vida oligárquico. Hasta cierto punto, es el mundo equivalente de los "siervos domésticos" que para la oligarquía pueden ser "como de la familia" y esperar ascender con esta cercanía.

Probablemente no sea lo más adecuado hablar de un "lumpenproletariado" al servicio de alguna "lumpenburguesía". Ocurriría más bien, a falta de un mundo del trabajo socialmente reconocido, una atracción mutua entre el mundo de la oligarquía en decadencia y el mundo *lumpen* (la palabra remite etimológicamente a "mendigo"). Un mundo se encomienda a otro igual, pero superior, y no deja de resultar curioso que quien resulte atravesado por esta relación sea el pueblo mismo, que de hecho está lejos de remitir a algo diáfano, porque también está expuesto a formas de descomposición prolongada en el tiempo. Es de esta alianza tácita que sale una gran resistencia al cambio, prestándose a que el *lumpen* ejecute el trabajo sucio del interés del oligarca, como en Colombia. En el caso de México, el jefe de la policía capitalina, en pleno auge petrolero entre los setenta y los ochenta, puede pactar, como lo demuestra la "cuarta compañía" (mostrada en el filme *La Cuarta Compañía*, de 2016), con un grupo de reclusos para que salgan ocasionalmente a delinquir y llevarse un botín a cambio de dejarle su parte a dicho jefe, Arturo Durazo, quien entretanto se construye casonas de gusto dudoso poniendo a trabajar no a reclusos, sino a integrantes de la policía. Pese a todo el dinero en juego, difícilmente puede hablarse de relación capitalista cuando

un policía tiene que comprarse su propia pistola y pagar "cuotas" a su "madrina" dentro de la corporación, a modo de tributo, como tiene que tributarle el delincuente encarcelado en Santa Martha Acatitla al mismo jefe policiaco. Durazo recurre por igual a la política del soberano al decapitar a algunos de los cuerpos tirados en el río Tula. Entretanto, en Colombia, Pablo Escobar, con su clientela en Medellín, llega a aspirar a político, mientras el narcotráfico se apersona en las ceremonias de grandes políticos para aparente "sorpresa" de una oligarquía que sabe en realidad "hacer morir" a cualquier líder social y "dejar vivir" a quien no haya visto nada.

Pese a tratarse de la marginalidad o del crimen organizado, el mundo —o submundo— descrito no es simplemente anómico: tiende más bien a estar muy codificado de acuerdo con una larga herencia histórica y la capacidad oligárquica o del Estado populista para "reciclar" a quienes están menos en los márgenes de lo que pudiera pensarse, puesto que se hallan inmersos en densas redes clientelares, al mismo tiempo que el Estado mismo tiene la capacidad para concesionar determinadas actividades a cambio de dinero ("moches", "derecho de piso"...), una manera de funcionar que se reconoce también en parte del crimen organizado. El código está demasiado bien entendido para estar en los márgenes, que es más bien a donde se orilla a "dejar vivir" a la "consistencia autónoma" del trabajo a secas y la meritocracia.

## Y otros síntomas: más *bellatores* y algunos grandes *oratores*

Hasta los años ochenta del siglo XX, la política latinoamericana no deja de tener reminiscencias estamentales, con sus *oratores, bellatores* y *laboratores*, y de la política del soberano. Están desde luego las dictaduras que se prolongan en los años setenta y hasta los ochenta, en particular en el Cono Sur (con el antecedente de Alfredo Stroessner en Paraguay desde 1954), pero también en Guatemala, para mostrar que a ciertas formas de dominación efectivamente no se las desafía. La respuesta es otra vez el suplicio, desde el *pau d'arará* brasileño hasta las más sádicas formas de tortura, en Chile en particular, aunque sin

excluir a Uruguay y Argentina. No se trata nada más de lograr delaciones, sino de demostrar que la voluntad del prisionero no es nada, porque se la ha apropiado por completo el torturador, que hace gala, jugando con los tiempos, de su capacidad para "disponer" por entero del cautivo, dejando de lado la práctica terrible de la desaparición, sobre todo en Argentina. El poder del soberano se hace presente por ejemplo en la forma en que se da muerte a Víctor Jara, cortándole las manos y obligándolo a cantar antes de ametrallarlo, de nueva cuenta para poner a prueba su voluntad y tratar tal vez de "enseñarle" que supuestamente no le pertenece: la integridad y la independencia se pagan con la vida. En Guatemala, el temible cuerpo de contrainsurgencia de los *kaibiles* aprende ni más ni menos que a beber sangre humana, y una embajada donde se han presentado personas para protestar contra el régimen es simple y llanamente quemada con la gente adentro (31 de enero de 1980); de igual forma se queman aldeas sospechosas de simpatizar con la insurgencia durante la dictadura de Efraín Ríos Montt. En Colombia los paramilitares descuartizan cuerpos con motosierras y hasta más tarde incluso se dan episodios de escenificación pública de las ejecuciones como en la masacre de El Salado, todavía en el año 2000, con decapitaciones, degollamientos y violaciones por parte de paramilitares enfrente de los moradores del lugar hasta exterminarlos. El fin del terror duvalierista en Haití se caracteriza a su vez por formas de violencia callejera que son las del soberano: linchamiento y un suplicio muy particular, que consiste en ponerle al cuello del duvalierista una llanta y prenderle fuego, algo llamado explícitamente el "suplicio del collar".

Después, será el turno del narcotráfico, en particular en México, de mostrar este poder soberano degollando y descuartizando también, dejando "mensajes" con cadáveres colgando en puentes o cebándose en jovencitas en Ciudad Juárez para tirar sus cuerpos en el "campo de algodón", al mismo tiempo que se sospecha que pueden estar involucrados en estos crímenes jóvenes de la alta sociedad chihuahuense. En todos los casos, la voluntad de cualquier muchacha joven, con frecuencia trabajadora de una maquiladora, queda expuesta a quien

desde una banda criminal quiera disponer de ella y "hacer de ella lo que quiera", a la espera de que no haya siquiera resistencia. Esas son las formas de proceder de los nuevos "hombres de guerra", *bellatores*, que de caballeresco no tienen desde luego nada. En el caso de México esta violencia en medio de un poder que parece deshilacharse es una llamativa regresión, puesto que hasta entonces no se estila tal sadismo, salvo tal vez en la excepción de la actividad contrainsurgente en Guerrero en los años setenta, cuando los soldados le hacen a un prisionero beber gasolina y luego tragarse un cerillo prendido. El hecho es que el tipo de violencia del narcotráfico recuerda las escenificaciones señoriales, pero ejecutadas ahora por marginales o gente *lumpen*.

Entre las guerrillas, el colmo será Sendero Luminoso en los años ochenta en Perú, que también empieza su accionar con una escenificación pública, colgando cuatro perros en la capital peruana, Lima (es la "banda de los cuatro" de China en un grupo que es maoísta), y que repite las escenificaciones en pueblos serranos y sus plazas públicas. A la izquierda no falta el poder personalizado al extremo: Fidel Castro habrá estado ni más ni menos que medio siglo al frente de Cuba con sus dotes propias de *bellatores* y luego de *oratores*. Todavía a principios del siglo XXI, Hugo Chávez en Venezuela, que también combina ambas cosas, realizó poco antes de llegar a hacerse del gobierno una intentona golpista armada. En ambos casos, Castro y Chávez, más allá de la aureola de gloria y lo que a juicio de Enrique Krauze (2008) es el "culto al héroe", está presente una forma de voluntad ajena al análisis, lo que no significa que sea ajena a la táctica y la estrategia: Castro asegura que la deuda externa latinoamericana es impagable y que los pueblos de la región son como "volcanes", pero no hacen en todo caso erupción y la deuda se paga varias veces. Chávez lleva al paroxismo el sueño bolivariano de la unidad latinoamericana que al poco tiempo no queda más que en buenos propósitos o promesas, porque también se impone la realidad de la fuerte división política entre los países de la región.

Lo que se quiere mostrar en estos casos, y más allá de la gloria mencionada o de la denominación —se puede tratar en todo caso de mo-

dalidades de "cesarismo", no desligadas de una dimensión militar— es la existencia, de nueva cuenta, de una voluntad "del amo", por parte de los *bellatores*, que se ubica por fuera de la realidad, porque se sitúa por fuera del trabajo, incluido en este caso el trabajo de análisis: no hay la menor teoría de por medio, por cierto. Parece resultar más sencillo creer que alguna supuesta justeza de lo dicho se explica por estar envuelta en la aureola de gloria, la personalización extrema —Chávez llega a pensar en gobernar hasta 2030— y hasta la mitificación de figuras como la de José Martí (al lado de la cual se hace enterrar Castro) o la de Simón Bolívar, imposibles de debatir.

En todo esto, los *laboratores* suelen ser convidados de piedra o "masa de maniobra". "El 'pueblo' —*povo*— es una noción importante en el discurso político, en el que se confunde con la de nación, dada la importancia de la dependencia exterior" (Touraine, 1989). Pero ese pueblo al que se refieren los dirigentes políticos no es un actor social real; está diferenciado y dividido, y a menudo las referencias al pueblo y a su unidad son más míticas que reales:

> [...] La noción de pueblo manifiesta el esfuerzo de los países latinoamericanos por constituir Estados nacionales, pero casi nunca existe un personaje real al que se pueda llamar pueblo, tal como ha existido en Francia en la tradición revolucionaria y en la obra de Michelet. Las grandes creaciones de la sociedad americana no son actores sociales, sino formas de intervención política (Touraine, 1989: 76-77).

Hasta cierto punto, lo que puede dar la impresión de estar viendo "un solo" pueblo es la permanencia del clientelismo, cuando no cierta nostalgia del mundo señorial entre sectores de capas medias, en la medida en que, como se puede comprobar desde el siglo XIX y en buena parte del XX (incluso hasta el acarreo oficial mexicano), cualquiera que sea su composición, los sectores populares, carentes de capacidad para la "consistencia autónoma", pueden ser una "masa de maniobra" para quien sepa utilizarla.

> [La] apelación directa al pueblo elimina las formas de representación política habituales de Occidente. Y como el pueblo no se organiza espontáneamente por sí mismo, se da a los intelectuales y a una parte de las clases medias un papel central. Estos intelectuales no juegan aquí el mismo papel que en la filosofía de las Luces, donde crean mediadores entre poblaciones y unos principios impersonales, científicos. Los intelectuales populistas no hablan en nombre del pueblo, sino de *su* pueblo [...] (Touraine, 1989: 166).

Insistamos sobre el punto: es de lo que parece tratarse en los populismos más clásicos en los cuales, por lo demás, empieza a haber cierta confusión entre "pueblo" y "masas" (la izquierda dirá por buen tiempo no que tiene que movilizarse al pueblo, lo que no deja de causar cierto temor al desbordamiento, sino que "hay que movilizar a las masas", dejando por lo demás de lado todo ingrediente marxista que apele al mundo del trabajo y los trabajadores).

# VIII. Dos observaciones sobre el subdesarrollo

## Imposibilidad disciplinaria y ausencia de forma

Pese a lo que puedan sugerir distintas dictaduras modernizadoras, de Manuel Odría en Perú a Marcos Pérez Jiménez en Venezuela, pasando a la larga por Augusto Pinochet, el poder en América Latina no cumple con la "fase disciplinaria" de Foucault, sobre todo en la medida en que reprimir brutalmente no es disciplinar para hacer rendir. Para el autor francés, las disciplinas tienen como propósito aumentar la utilidad de los individuos, y volverlos políticamente dóciles y económicamente rentables, tratándose de "cuerpos". Esto se encuentra ligado al inculcamiento del respeto a la propiedad antes que a "la sangre" (el linaje, el parentesco, la sangre del monarca, etcétera...). Los delitos ahora son entonces sobre todo delitos contra la propiedad, que no excluyen el fraude, antes que delitos de sangre, aunque lo que puede decirse de América Latina es que hasta la actualidad persisten los segundos, así también existan los primeros, y en ocasiones llegan a confundirse: es probable que el latinoamericano que delinque no haya acabado de interiorizar que una vida es una propiedad ajena y no una voluntad de la cual apropiarse por alguna forma de superioridad (aunque sea la portación de un arma). Si Foucault se refiere a las cárceles, los hospitales, las escuelas y las fábricas, tal vez basta con mencionar hasta qué punto las cárceles latinoamericanas, de México a Brasil, no son lugares que vuelvan a los criminales dóciles y rentables, sino,

incluso para quien no lo haya conseguido, centros de iniciación a la delincuencia, sin "normalización de los individuos" en el sentido señalado por Foucault.

Para Foucault, según la síntesis de Edgardo Castro (2011), la disciplina es un dispositivo, una red de relaciones entre elementos heterogéneos (instituciones, construcciones, reglamentos, discursos, leyes, enunciados científicos, disposiciones administrativas). El objetivo de la disciplina está en "los cuerpos en sus detalles, en su organización interna, en la eficacia de sus movimientos"; se trata de producir "cuerpos útiles y dóciles", aunque también de "generar individualidad", para "ordenar la multiplicidad confusa". Nótese que "para la disciplina no se trata ni de expiar una culpa ni de reprimir, sino de referir las conductas del individuo a un conjunto comparativo, diferenciar los individuos, medir capacidades, imponer una 'medida', trazar la frontera entre lo normal y lo anormal" (2011). El dispositivo disciplinario funciona con una serie de técnicas. En rigor, la cárcel, el hospital o la escuela no son lugares de exclusión, sino de "normalización inclusiva". Se trata así de "hacer vivir". Ahora bien, para un poder que "deja vivir", no es de tanto interés esta inclusión, salvo bajo las formas ya vistas que se reproducen por lo demás en las cárceles, por ejemplo (el "capo" y su séquito que "hacen la ley" en la prisión mientras las autoridades no hacen nada, sólo "dejar vivir"). Desde el punto de vista tratado, tampoco "se deja morir" hasta tiempos recientes, ni "se hace vivir" para hacer crecer las fuerzas para lograr rentabilidad, salvo también de manera reciente, lo que puede incidir en ciertas formas de delincuencia: por ejemplo, la del sicario que ya sabe que ahora "se deja morir" a quien no es rentable y prefiere "hacerse rentable". Podría decirse que la sociedad disciplinaria no es ajena a la productividad; las sociedades latinoamericanas sí suelen serlo, a falta de poder disciplinario. Tal vez sea sólo de manera reciente, con la digitalización, que se tenga —por lo menos a ciertos niveles— la impresión propia de la sociedad disciplinaria de que en vez de "dejar vivir" tiende a invadirlo todo, porque necesita rentabilizarlo todo.

Más allá de un mundo del trabajo limitado y ambiguo en sus aspiraciones, lo que produce el mundo subdesarrollado es desorganización, algo que se percibe a simple vista, como en las yuxtaposiciones en el espacio, pero también en el uso del tiempo. Si la disciplina es, de manera más simple que en Foucault, un conjunto que establece "subordinación y sujeción a determinadas reglas",[1] la herencia señorial está hecha para impedirla, por hacer proliferar las excepciones a la regla, lo que es una forma de volver sobre las dificultades para la objetivación: ante la inexistencia de la igualdad formal garantizada (contractual) y la prevalencia de la desigualdad de entrada, la disciplina puede aparecer como una imposición a la cual hay que resistirse, lo que por lo demás se complica si quien se encarga de transmitirla lo hace desde una posición de superioridad. De este modo, no es difícil observar hasta qué punto en el mundo latinoamericano, al mismo tiempo que curiosamente se esperan resultados (orden, limpieza, modernidad, etcétera...), buena parte de la población se ejercita, así sea a modo de resistencia (cuando no es transgresión deliberada), en no cumplir, y mucho menos de manera constante, con conjuntos de reglas para llegar a cierto fin. Esto revela que la táctica,[2] "arte de disponer, mover y emplear la fuerza" (la maniobra personal, sea de imposición, sea de resistencia, sea de alianza) ha terminado por convertirse en un fin en sí mismo (estrategia), de tal modo que, como parte de una posible organización, tampoco hay manera de fijar una estrategia, que no pasa de promesa.

La posibilidad de organización se rompe y con ella la disciplina, que a ciertos niveles es reciente incluso en el mundo del trabajo: hasta hace algún tiempo, no era un secreto la dificultad de la aerolínea colombiana Avianca para atenerse a horarios, volviéndolos aproximativos, o la costumbre de los autobuses mexicanos Flecha Roja de salir tarde para buscar recuperar luego el tiempo perdido con todas las

[1] RAE: 562.
[2] RAE: 1442.

imprudencias del exceso de velocidad ("primero muerto que tarde"). Ahora, es probable que una disciplina que no deja de ser muy estricta y hasta ciertamente agobiante, incluyendo para los cuerpos —por ejemplo, en la industria maquiladora— se haya instalado en el mundo del trabajo, no siempre renunciando a la práctica simultánea de la sobreexplotación y a la del plusvalor absoluto (empleadas de Walmart, por ejemplo, con hasta 12 horas de jornada laboral). En parte de Europa, en cambio, la sociedad disciplinaria va instalándose desde los siglos XVIII y XIX, de acuerdo con Foucault, y poniendo de paso fin al poder del soberano. Queda que la sociedad disciplinaria no está disociada de un mundo del trabajo que de cualquier modo y no forzosamente por ambición de poder requiere de disciplina, a comenzar por la manufactura y el ejemplo de la fabricación de alfileres de Adam Smith. En otras palabras, en la instauración de las disciplinas se toma en cuenta la evolución de las formas de trabajo, sin desprenderlas de la necesidad de una mayor rentabilidad, lo que no interesaba previamente. Es toda la diferencia entre el prusianismo original, con su burocracia metódica, y el estilo prusiano latinoamericano vertical y belicoso, en el cual todos se obstruyen entre sí porque cada señor quiere pasar primero, lo típico del tránsito que deja de ser tal en el semáforo apagado...

Visto desde Hegel, es el interés por el trabajo que, digamos, al "disciplinar", puede contribuir a educar para el acto de formar (la cosa por el trabajo) e incluso de vencer la angustia de la muerte. No es algo que asimilen las oligarquías latinoamericanas o sus sucedáneos de capas medias, por el desinterés por el mundo del trabajo y la preferencia por el poder personalizado, incluso al margen de cualquier mérito laboral, por los servicios prestados, y también por cierta tendencia a creer que la riqueza emana de la metrópoli de turno y no del interior del país, al grado que se puede conocer aquélla mejor que éste. Curiosamente, mientras procede a sobreexplotarlo, no es raro que la oligarquía crea que está ante un mundo del trabajo que no es tal, sino el de la tendencia a la ociosidad, la "vagancia" y la renuencia a trabajar o la falta de "afán de superación" y la "mediocridad". Así las cosas, se importan "reglas" pero no se organiza a la población ni mucho menos se le dis-

ciplina, aunque todo el tiempo se fuerce su voluntad (seguramente Cuba tiene bastante que decir al respecto ante problemas crónicos de productividad y de emulación al trabajo), en parte por temor a lo que pudiera dar un mundo organizado en términos de defensa de sus intereses propios, y también por incapacidad dominante. Lo importado no se interioriza: da una imagen, pero sin cambiar a quien la importa. No existe interiorización de la disciplina organizada y de conjunto que se requiere para alcanzar un objetivo capitalista, a diferencia por ejemplo de algunas sociedades asiáticas, sudcoreana, japonesa o hasta cierto punto china: no es un objetivo alcanzable si la educación no se enfrenta a la "voluntad sin reglas", por lo que el movimiento es contradictorio, al aspirarse a algo sin dar el equivalente para alcanzarlo. Ni siquiera es cuestión de "armonía social": no la hay por ejemplo en la trayectoria sudcoreana hacia un capitalismo exitoso, y no escasean huelgas ni dictaduras.

Podría decirse que, entre otras cosas, el mundo del subdesarrollo es también el de las cosas "sin forma" que algunos toman por modo de vida espontáneo y por ende loable, frente al estilo de "tarjeta postal" que puede sugerir el mundo desarrollado. Más bien, el mundo subdesarrollado es el de lo de-forme o in-forme en muchos aspectos de la vida, frente a lo cual los "cabecillas" llegan a plantarse con igual desmesura, sin estar exentos de la *hibris*. Es lo deforme de la voluntad sin reglas, ya mencionada, y que, rompiéndola por "cuestiones personales", no alcanza a darse cuenta hasta qué punto, al menos según Hegel, la disciplina y el hábito permiten una mayor libertad (lo que sabe un deportista). Si la arbitrariedad de la voluntad sin reglas desafía la razón, en particular lo que ésta tiene de lógica, en vez de alguna manera de exaltación de todas las deformidades, puede hallarse en el mundo subdesarrollado la recreación permanente del absurdo. No es otra cosa que la irracionalidad si se trata ya de las contradicciones del capitalismo y no de la coexistencia de dos mundos —uno capitalista y otro no capitalista— que responden cada uno a una "razón" perfectamente explicable (con la misma razón). En este sentido, desde el raciocinio o el razonamiento se puede muy bien dar cuenta de

las "razones" del mundo subdesarrollado, pese a las pretensiones de "profundidad misteriosa" originadas en creencias pre-lógicas, y de las irracionalidades capitalistas al igual que precapitalistas.

Lo dicho hasta aquí tiene que ver con una mentalidad dominante y que por lo mismo permea a la sociedad, pero no debe interpretarse como que en América Latina no se trabaja (se trabaja y mucho) o nada más se trabaja mal. Lo que se ha expuesto es que el trabajo no es el punto de partida de la movilidad social ascendente ni para el reconocimiento. Si el punto de partida está en las estratagemas para saber desenvolverse en un poder personalizado, se desalienta el trabajo, como se le desalienta ya cuando se trata de explotación si se privilegia el plusvalor absoluto y la sobreexplotación, y se puede leer lo segundo como forma de violación de la ley del valor.

Dominique Méda (1995) ha mostrado que el trabajo no era un valor en las sociedades precapitalistas: no lo era en el mundo primitivo en el cual se subordinaba a rituales e incluso una dimensión de juego, y no lo era en la Edad Media (trabajo venía de la palabra "yugo", *tripalium*, colocado a los animales de labor), que recompensaba al cortesano, el guerrero o el cura, sin que lo anterior quiera decir que no fuera el trabajo el que sostenía a todas estas sociedades, que sin él no habrían podido reproducirse. Méda señala cómo es en el siglo XIX que se le otorga centralidad al trabajo y que lo reconoce la burguesía liberal, dentro de ciertos límites, se entiende que por oposición a una aristocracia ociosa y derrochadora y una monarquía inútil. Finalmente, es Marx —aunque no es el único— quien descubre la importancia central del trabajo para el Hombre a través de la actividad creadora, que da forma a la materia. Será el periodo ascendente de dicha burguesía. Para finales del siglo XIX, el trabajo, como lo señala Méda, ya no es más que una manera entre otras de participar en la distribución de los frutos del capitalismo, a través de un salario y al mismo título que la ganancia y la renta. Pasado aquel tiempo de valoración del trabajo, que como sea puede permanecer en otras sociedades no occidentales, el capitalismo bautizado como "economía de mercado" llegará al momento de no valorar tampoco especialmente el trabajo, sino ante todo

la propiedad y, más aún, la ganancia, que según hemos visto debe diferenciarse de la renta, que tiende de entrada y no como un resultado al monopolio. La movilidad social y el mérito se confunden a partir de determinado momento en el capitalismo no con el trabajo, sino con la riqueza que se tenga y finalmente con la ganancia que pueda reportar para las más diversas dimensiones de la vida. El equivalente del engaño colonial es, ya con el capitalismo avanzado, el fraude o la estafa que por lo demás despuntan entre ciertos capitales en América Latina desde las especulaciones financieras de finales del siglo XIX.

El hecho es que resulta difícil encontrar forma donde tiende a no existir, no por falta de trabajo, sino por un no reconocimiento del mismo que se traduce en el desinterés del poder por educar y disciplinar para canalizar el trabajo mismo; lo que tiende entonces a imponerse en el subdesarrollo (y no es cuestión exclusiva de dimensiones) es lo deforme o informe, que difícilmente se puede hacer pasar por cultura, incluso cuando despunta a nivel popular, y menos aún por alguna forma "artística": ésta termina exactamente en los lugares donde se tiene cuidado de no entrar porque la ausencia de toda forma implica el riesgo de que la vida no importe en lo más mínimo.

## No separación de lo público y lo privado

A partir del momento en que el Estado y la "cosa pública" se estructuran sobre una base clientelar, las relaciones personales de diversa índole cuentan más que el servicio a un interés general que difícilmente se ve, puesto que está personalizado y no puede ser abstraído: puede verse a un "hombre fuerte" o "providencial", pero no a un jefe de Estado (un "estadista" propiamente dicho), y puede suceder que el mismo mandatario se vea a sí mismo así, cuando "ya no se pertenece", sino que es "del pueblo", o cuando tiene plena conciencia de que no está en el lugar más que para "servirse"; el fenómeno está acentuado por la separación de sistema político y Estado. Este peso de las relaciones personales es una forma de privatización y a la vez de "feudalización" de lo público (si hay dispersión entre varias clientelas): basta

con constatar el comportamiento frecuente del latinoamericano en el espacio público: como si le perteneciera y no debiera reconocer en él otras propiedades privadas más que la de su familia y sus allegados.

Partiendo de experiencias de participación de las mujeres en la solución de los problemas comunitarios, Alain Touraine (1989: 107) llegó en su momento a sugerir que en América Latina no hay separación de lo público y lo privado, y que lo que pudiera presentarse es más bien justamente una privatización conservadora y despolitizante de lo público. Varios factores intervienen para que sea así. Si Touraine menciona la fuerza de la familia, las amistades y los compadrazgos, lo que puede parecer más cálido que en el mundo desarrollado, no puede omitirse como quiera que sea que se trata de formas de socialización muy codificadas: nunca se dispone por ejemplo del tiempo de un superior, ni se le incumple una promesa, ni la informalidad llega a que dentro de la mafia alguien pueda desviar un cargamento en provecho propio, así sea por omisión. En este mismo sentido, ciertas formas de laxismo e informalidad pueden prestarse a creer que quien las sufre está siendo visto o colocado en situación de inferioridad, por lo que no se trata de simple negligencia.

El origen de esta no separación está en la forma de personalización del poder comunitario: el poder es a la vez comunitario y personalizado. No se pasa primero por el dinero, sino que se pasa primero por las personas para obtener tal o cual cosa, al grado que siguen operando, antes que los criterios, digamos, de calidad/precio, que llevarían a la evaluación costo/beneficio, las "recomendaciones" de tal o cual, pongamos por caso a la hora de acudir al médico o de contratar a un abogado, lo que no puede ocurrir en países en los cuales no es asunto de burocracia personalizada, sino de paso por el carácter impersonal del dinero que "iguala" todo como equivalente general: a una misma tarifa, sería posible esperar el mismo servicio, y no favores o influencias según "de quién se trate". En ese caso, sí, se da equivalente por equivalente a grados que pueden parecer sorprendentes y hasta muy poco cálidos, pero en el tráfico de favores, por el contrario, la equivalencia supondría una igualdad que desafiaría el código jerár-

quico. Los favores, por ejemplo, no deben devolverse de inmediato, por lo que cabría preguntarse si implican en realidad reciprocidad. Pueden ser más bien, para quien los hace, deudas por cobrar a futuro que mantienen el vínculo personal "por si acaso". No es asunto entonces de impersonalidad burocrática "prusiana", sino de otro lugar del dinero que no se instala como el que vuelve impersonal e iguala formalmente al mismo tiempo. Al hacerse el paso al poder por la vía personal, lo que no impide luego el acceso a la riqueza, entran en juego las "conexiones", la capacidad para socializar y hablar, para saber descifrar incluso detrás de ciertas apariencias las sutilezas jerárquicas, para tejer complicidades en redes clientelares; en esta necesidad peculiar de socialización, sin mayor cara a cara, entran en juego, desde luego, desde la familia hasta las amistades, al grado que en la clientela se llegan a confundir amigos y seguidores, o amigos y conocidos, principio de más de un desengaño a la hora de que una caída impida repartir u obtener.

Está igualmente el peso de la herencia, la señorial, que al considerar normal apropiarse de la voluntad del otro no ve razón para reconocer en éste un límite impuesto por la privacía: impera así la personalización de las relaciones sin mayor respeto por la privacía, hasta el derecho de la comunidad, que no debe confundirse con la "cosa pública", para entrometerse en todo (en lo que también operan los Comités de Defensa de la Revolución cubanos, por ejemplo). Es, en parte, el problema descrito para México por Octavio Paz sobre el "rajarse", que otros interpretan como "venderse con fulano": permitir la intrusión en la privacía, algo no exento de riesgos, porque da derecho de entrada en la voluntad propia y abre la puerta a la extorsión. La apropiación descrita —para lo que sirven distintas formas de socialización, hasta la fiesta o la borrachera— supone el no derecho a la "propiedad privada sobre sí mismo", como si desafiara a la comunidad. A partir

de aquí, todo vale, mientras que en los países desarrollados suele jugarse de otra manera al "intimar" en el sentido amplio de la palabra.[3]

Si se habla de riesgo no es nada más por lo que entraña la intriga cortesana o, a otro nivel, el rumor pueblerino, que puede volverse reguero de pólvora. El no respeto a la "propiedad de sí mismo" de cada uno, lo que autoriza incluso en el señor la francachela, aunque sea, al estilo medieval, en busca de *auxilium y consilium* del vasallo o súbdito, puede desembocar en la creencia de que las relaciones de poder son inherentes a todas las relaciones sociales, en vez de estar reservadas a la esfera pública. De aquí la fascinación por autores que, como Foucault, sugieren que el poder "circula" un poco por doquier, aunque no se esté ante el biopoder en América Latina, sino hasta muy recientemente.

La privatización de la que habla Touraine no es entonces a favor de individuos, sino de comunidades en las cuales "circula el poder" (para decirlo otra vez a la manera de Foucault) de manera muy personalizada. No escasean los ejemplos de quien se encuentre solo y sin siquiera mayor respaldo comunitario al caer en desgracia: se acaban desde

[3] En otro lugar hemos abundado en lo que, para América Latina, consideramos que suele ser una peculiar combinación de machismo y ginecocracia. Touraine, a su modo, lo reconoce a propósito de Chile: las mujeres resuelven mucho en las "poblaciones" ante hombres más bien ausentes. Esta ausencia puede deberse a distintos motivos: no hay que olvidar el antecedente colonial de trabajos prácticamente forzados, como tampoco, en tiempos recientes, la fuerza de la emigración en varios países. Al mismo tiempo, se trata de una "ausencia" que se traduce en la falta de autoridad (que no debe confundirse con el autoritarismo), a modo de ejemplo: en términos psicoanalíticos (Lacan), el Nombre-del-Padre y la castración (como sentido del límite y de la no transgresión) no están inscritos en el gran Otro, pese al énfasis reiterado en la importancia de la familia. La ausencia de autoridad no está reñida con una presencia de violencia. Toda esta temática está abordada en un texto de Amadeo López (1994). Se reconoce la fuerza, que se confunde erróneamente como autoridad, pero no la autoridad misma en el gran Otro latinoamericano, y la mujer, en el mejor de los casos, sale a suplir, aunque el comportamiento es distinto en los sectores medios y acomodados. Ricardo Garibay (1975), por ejemplo, ha mostrado cierta forma de venganza tardía contra el machismo y un hombre finalmente despreciado, en casa y ante los hijos (a reserva de lo que ocurra con la hija o las hijas). Pese a ciertos patrones de conducta oligárquicos hasta hace poco compartidos por distintos sectores sociales, no hay un comportamiento único de la mujer y las cosas se complican con la fuerte "americanización" de la región.

las amistades hasta incluso lazos familiares. Hay que saber jugar las complicidades comunitarias y encontrar al mismo tiempo en ellas la ventaja para sí. Después de todo, ya se ha dicho, la clientela endiosa, encumbra, sacraliza, entroniza, etcétera (y hasta calla) a la espera de que sea desde el poder personalizado que se reparta. Es probable, más allá de comunidades indígenas con otras formas de entendimiento de la ayuda mutua, que la clientela deje tranquilamente caer a quien no está en capacidad de repartir, y que se esté más cerca de la crueldad que de una pretendida calidez de las relaciones personales. Desde este punto de vista y pese a todas las estratagemas de la familiaridad que se ponen en juego, cabe preguntarse si la clientela es realmente el lugar de la amistad y no, como se ha sugerido ya, de la potencial traición.

En un mundo como el descrito, el subordinado puede por lo demás servirse de "lo que le sabe" al superior en materia privada para fines públicos, así sean éstos el pretexto para no buscar más que la ventaja personal. La clientela conlleva sus peligros si se cae en desgracia: puede pasarse de la gloria, el goce y la promesa de ser eterno al recordatorio, para más de uno no siempre soportable, de que se es mortal; por ende, para decirlo en términos de Lacan, alguien con "falta en el ser", que debiera contar consigo mismo para avanzar y no con ser cargado en hombros de dependientes. Como sea, ciertamente no hay una esfera pública autónoma al mismo tiempo respetuosa de la "propiedad privada de todos y cada uno". En este mismo sentido, es difícil que se imponga una voluntad general a las pugnas intestinas, porque es incluso complicado que logre tenerse el concepto de esta misma.

Curiosamente, al mismo tiempo que se constata el mundo de la gran familia, la ayuda mutua y el compadrazgo, es posible ver que al latinoamericano, dado que no ignora que la improvisación es "regulada" y la inclusión "controlada", le resulta difícil cooperar, económicamente o de cualquier otra manera, con individuos que no pertenezcan a la parentela. Después de todo, tan natural es poner el sentimiento por delante que aprovecharse de la confianza para sacar ventaja. Se resiste mucho, pero se coopera poco y se organiza menos donde las solidaridades horizontales son débiles e incluso temidas habida cuen-

ta de la verticalidad del poder y su capacidad para generar complicidades de arriba abajo. No está descartado que sea el fraticidio el que tome el lugar de la solidaridad horizontal, lo que no excluye al mismo tiempo formas de ayuda mutua comunitaria por la necesidad de sobrevivencia.

Puede observarse en lo dicho una contradicción que no deja de corresponder a una contradicción real: se tiende a menudo a la familiaridad por delante en el trato, aunque de tal modo que el avezado puede descubrir la relación jerárquica implícita y no dicha (por ejemplo, en el uso de diminutivos en el habla, el manejo del "tú" y el "usted", el "vos", etcétera...). Si hay estratagema, es una invitación a abrirse al otro, a veces hasta con algo de efusividad, a que "se confiese", pero al mismo tiempo en una relación de poder en la cual "abrirse" —el "rajarse" de Octavio Paz— no deja de entrañar el peligro de que el sentimiento puesto por delante sea utilizado para una maniobra justamente de poder. El de la canción ranchera mexicana no es el único caso (igual puede estar el vallenato colombiano, la música andina, etcétera...): se puede pasar sin mayor dilación de la entrega total a la traición y, en este sentido, se trata de personalidades escindidas, al mismo tiempo de apertura a la amistad e incapaces de cooperar. En este mismo orden de cosas, un criminal puede pasar por un bandido simpático y hasta serlo con un dejo de ingenuidad, como ocurre con Joaquín "El Chapo" Guzmán: cae por quererse hacer una película. Curiosamente, esta ingenuidad no está ausente entre otras relaciones en las que se tienen con gente del mundo desarrollado que, si no sabe de maniobras, sí sabe en cambio de cálculo, imponiéndose el segundo a las primeras. El cálculo correcto sabe que hay que "descabezar" dada la importancia del poder personalizado (¿cuántos atentados se planean contra Fidel Castro?) y de su caída para dispersar a la comunidad y su causa (muerto Salvador Allende, no hay mayor resistencia; muerto Omar Torrijos, se complica la institucionalización del torrijismo; el zapatismo no sobrevive a la muerte de Emiliano Zapata, y los ejemplos sobran ...). Quien calcula sabe que, más allá del "cabecilla", una clientela no es en realidad una organización, y que, dada la

dificultad para cooperar, fuera de lo que parece familiar e inmediato organizarse es de lo más difícil. Ya se ha dicho: cuando se consigue es brutalmente reprimido... El resultado es que cada quien "ve por sí mismo", esperando al mismo tiempo de la "comunidad" que reparta, o que se presente la ocasión de la ventaja.

Ya se había hecho notar para el régimen señorial: las relaciones interpersonales lo impregnan casi todo pero, a falta de desarrollo capitalista y, por ende, de comprensión de lo que entraña la propiedad privada, la misma comunidad en la cual se dirimen los asuntos "generales" por vías privadas desconoce el derecho a la privacía y llega a considerarlo como una distancia alejada de la necesaria "confesión" para "capturar" la voluntad del otro y tener sobre él alguna ventaja o posibilidad de maniobra.

# IX. Tocar a la puerta

## A partir de los años ochenta, el capitalismo se hace fuerte

A partir de los años ochenta, las cosas empiezan a cambiar en América Latina, en medio de los procesos de deslocalización del trabajo y de la flexibilización del mercado laboral, suficientes para hacer más fuerte la "angustia ante la muerte" y someterse a los nuevos "amos", con frecuencia transnacionales. Se agota el pacto conciliatorio que podía integrar verticalmente a través de distintas clientelas. "Modernizados", oligarquías y empresariados débiles tienden a asociarse con el capital transnacional, y a la larga, como fuera previsto por Mariátegui primero y por Carmagnani después, las capas medias terminan por no ver mayor inconveniente en asociarse con "los negocios", con frecuencia de origen estadounidense, y con un tipo de "debate" fijado en los términos por Estados Unidos. Esto se deberá, en gran medida, ya no a ninguna cañonera sino a la influencia del llamado "poder blando" estadounidense, que ya está presente desde la segunda posguerra, y al adelanto conseguido por Estados Unidos en la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) a partir de los años ochenta.

Existen distintas maneras de entender el "poder blando", pero pasan por la cultura. En este sentido, lo que empieza a quedar del mundo oligárquico es "cultura en venta", para decirlo en palabras de Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa (2019), o lo que algunos prefieren llamar "patrimonio cultural", para el consumo turístico, como lo han hecho notar los mismos autores, incluso cuando se trata de gru-

pos étnicos que "[...] se reformulan a sí mismos a imagen y semejanza de los estereotipos de la publicidad, mientras que las grandes empresas se apropian de las prácticas étnicas para crear nuevos mercados y regímenes de consumo" (2019: 34). Andando el tiempo, a principios de los 2000 las economías de México, parte del Caribe (Cuba incluida) y Centroamérica ya no dependen de productos primarios, sino de remesas, turismo e inversión extranjera en industrias maquiladoras, mientras Sudamérica se reprimariza (Robinson, 2015). La base de la oligarquía —la exportación de productos primarios— se ha erosionado, o ha llevado a una fuerte asociación con el capital transnacional, como puede ilustrarlo el caso de la soya en buena parte del Cono Sur. Lo anterior no impide que puedan subsistir grupos empresariales interesados en el mercado nacional.

La influencia estadounidense ya era fuerte desde el panamericanismo de posguerra y más aún desde iniciativas como la Alianza para el Progreso, dirigida en buena medida a las capas medias. Una parte —tal vez menor de lo que se cree— preferirá atrincherarse en el nacionalismo, no sin atributos oligárquicos, contra la injerencia estadounidense y bajo la influencia de la Revolución Cubana, que hará a su vez que las oligarquías estrechen vínculos con Estados Unidos. Pero pasada la euforia, apenas cerca de 20 años después del triunfo de dicha Revolución, y ante el desdibujamiento del "pacto" mencionado y del mundo del trabajo, las capas medias se verán llevadas a optar: lo harán en buena medida por Estados Unidos, aunque sin renunciar a cierto asidero nacional y popular, para hallarse en el fondo escindidas y con la pretensión de ocupar el lugar de intermediación que era el de la oligarquía. Al mismo tiempo que la influencia estadounidense trae cierta uniformización de las mentalidades, los resultados electorales de los 2000 hasta la actualidad tienden a revelar una división profunda en muchas sociedades latinoamericanas. Es así que, a diferencia de antaño, tienden a aparecer polarizaciones a duras penas desempatadas en los votos.

Hemos puesto el corte en los años ochenta en la medida en que, como lo sugiere Carmagnani, el fracaso de los populismos hacia fina-

les de los años sesenta no lleva siempre a formas de política más horizontales, sino que puede desembocar, como ocurre en más de un país, en exigencias dictatoriales, de Guatemala y El Salvador al Cono Sur. En este mismo orden de cosas, según Carmagnani (2004: 361), "los estudios antropológicos muestran que hasta los años ochenta la escasa secularización a nivel familiar en las áreas rurales indias y mestizas es fundamento de la persistencia de las estructuras de clientelas basadas en la interdependencia entre parientes y compadrazgos". No está de más señalar que, en algunos casos, la transición posterior será curiosamente ordenada desde arriba, como ocurre en el Paraguay de Alfredo Stroessner, o bruscamente frenada, como en Haití, hasta desembocar en el caos más o menos permanente. Para muchos autores, no es difícil constatar que las transiciones políticas a la democracia están acompañadas de formas de descomposición social graves, desde el ya mencionado caso haitiano hasta el hecho de que un país entero, como El Salvador, pueda quedar a merced de la violencia pandilleril (de las *maras*) o de que México se vuelva casi un narcoestado por 12 años por lo menos, si es que no más, dado el "pacto" de los ochenta entre el régimen y el narcotráfico. La prueba fehaciente de la descomposición es la violencia, ligada al narcotráfico y al crimen organizado en general: éstos llaman la atención por mantener la política del soberano y códigos señoriales, pero al servicio del consumo capitalista, que los ha refuncionalizado. Es probablemente parte de lo que queda ejemplificado con "las muertas de Juárez".

A juicio de Carmagnani, desde un poco antes de los ochenta se van sembrando las bases de lo que llama la "secularización social", al grado que ya es plausible hablar de sociedades capitalistas más plenas, considerando el uso de la moneda y la difusión del salariado. En este marco, no está de más señalar que el sector informal puede generar más ingresos que el formal (2004: 374), aunque la suerte corrida por los obreros dé otra impresión. El debate sobre los modos de producción en América Latina se da y termina en los años setenta, y se puede decir que se comparten aquí las tesis —de Sempat Assadourian (1975) y de Ernesto Laclau (1975)— que hacen notar, por distintos caminos,

la existencia de una herencia "feudal" en América Latina, aunque agreguemos que no siempre a modo de simple "coexistencia" o "yuxtaposición": nos interesa más destacar que poco a poco los elementos se van mezclando hasta constituir características ya mencionadas, "abigarradas" o "híbridas". El siglo XX es así el de la tensión entre un mundo que no termina de irse y otro que se va instalando, pero en tales condiciones que facilita la reacción y la resistencia del primero.

A finales del siglo pasado, es el capitalismo el que refuncionaliza la herencia precapitalista, sin que ésta desaparezca. Vistas las cosas desde el ángulo del capitalismo, éste se encuentra presente en los márgenes del mundo latinoamericano por la piratería durante la Colonia; más cercano a partir del siglo XIX por la presencia comercial y financiera británica, y gradualmente propagado a partir aproximadamente de mediados del siglo XX con la penetración productiva estadounidense, sin desdeñar ciertas capacidades endógenas. Al mismo tiempo, se trata de un capitalismo subdesarrollado: a partir de aquí se plantea el problema de saber si los rasgos de subdesarrollo son también capitalistas o si recogen, refuncionalizándola, la herencia precapitalista, es decir, si se trata de una reacción con rasgos precapitalistas a un desafío capitalista. Es probable que ambas cosas no estén reñidas, y que sea posible entonces hablar ya de fenómenos como la sobreexplotación con mayor precisión y actualidad, o incluso de la llegada del biopoder: ahora sí, el cálculo de interés o de conveniencia, en ciertos sectores sociales al menos, trata ya de "hacer vivir" para extraer del otro y hacerlo "rendir" lo máximo, o de lo contrario "dejarlo morir". Parte del problema es que la llegada de este biopoder se "hibridaría" con la política del soberano: en "las muertas de Juárez", por ejemplo, se está tal vez en la frontera de dos mundos que se entremezclan; más allá de los espacios y los tiempos de la sobreexplotación, donde "se deja morir", no es un puro vacío, al menos no para ciertos sectores sociales, sino el espacio y el tiempo de la inseguridad donde se arriesga el "hacerse matar" por el soberano si no se encuentra cómo lograr que "se deje vivir". Como ya se ha sugerido, lo anteriormente descrito no impide la existencia de un mundo propiamente resultado del subde-

sarrollo que produce el capitalismo periférico, y que puede ser "reciclado" por el capitalismo central como modelo a imitar.

Carmagnani constata el menor peso de las clientelas, pero...

> [...] la secularización ha acabado por desgastar tanto los vínculos de clientela horizontales que unen a familias e individuos de un mismo rango social, como los vínculos verticales que unen a familias e individuos de distinto rango social. Sin embargo, a menudo el antiguo sistema de clientelas, conocido en el subcontinente con el nombre de caciquismo, se transforma en una forma social basada en el contrato diádico, en el intercambio de favores recíprocos con el objetivo de facilitar el acceso de comunidades locales y de los municipios a las esferas del gobierno central o federal a través de intermediarios procedentes del mundo de la política, de los sindicatos, de las iglesias católica y protestante, e incluso de las empresas públicas y privadas. Aunque se dispone de poca información sobre las recientes transformaciones del sistema de clientelas, es muy probable que algunos elementos básicos de la antigua organización, como por ejemplo la fidelidad personal, se reproduzcan en las nuevas organizaciones neocorporativistas que proliferan incluso en los arrabales pobres de las ciudades latinoamericanas y también en algunos movimientos populares y partidos políticos de las áreas urbanas y suburbanas (Carmagnani, 2004: 361-362).

Si acaso, de la religión se conserva la envoltura formal, pero menos el contenido. En este sentido, José A. González Alcantud ha constatado:

> [...] el soporte simbólico del clientelismo, su justificación incluso tiene un espacio principal en la religión. Las estructuras antropológicas, sean sociales sean míticas, de todas las religiones representan un universo de forma jerárquica, en el cual los pilares principales son el dogma doctrinal y la santificación espiritual. Tanto la versión cristiana como la islámica, dentro del área mediterránea, presentan esa estructura jerárquica de forma piramidal y vertical, en su concepción de la transmisión del conocimiento y de la santidad. La posición del clero como intermediador

> entre el universo simbólico y la vida cotidiana está reforzada por el clientelismo social y político; a su vez el clero constituye el factor de legitimación simbólica más eficaz del clientelismo. La obediencia es la base de ese principio jerárquico (González Alcantud, 1997: 37).

El declive se debe a la competencia que ofrece desde el mundo capitalista el fetichismo de la mercancía, con todo y las hibridaciones de imágenes que llega a describir Gruzinski, y pese a que la gente se declare oficialmente de tal o cual religión: a lo sumo, queda el llamado "familismo amoral" descrito por autores como E.C. Banfield desde 1958 para Sicilia (González Alcantud, 1997: 17).

Hay límites: a partir de prácticas que no eran las suyas, sino las de los conservadores y la Unión Cívica Radical, el clientelismo peronista tiende con los años a salir del plano sindical para ubicarse más entre sectores marginados (Vommaro y Combes, 2016); asimismo, el clientelismo mexicano, abordado como tal hasta muy tarde (*Ibid*.), termina viendo una de sus facetas —el uso de los programas sociales para fines electorales— sancionada por la ley y a duras penas reemplazada en 2012 por el sofisticado *vote buying*, signo como sea de hábitos en extinción, al menos en el terreno electoral, si ha de comparárselos con décadas de costumbres del Partido Revolucionario Institucional y sus "caciques" (retratados más como tales que como líderes de clientelas).

La crisis de los años ochenta, por la deuda externa y los programas de ajuste estructural, tiene efectos contradictorios: debilita a un Estado de por sí menos fuerte de lo que se cree, desnacionaliza aún más las economías latinoamericanas, precariza el trabajo y hace crecer el sector informal, y crea las condiciones para la transnacionalización de estas economías, subordinando con fuerza a las oligarquías y empresariados débiles, que se encuentran así refuncionalizados, ahora sí a favor del capitalismo y ya no de la herencia "feudal"/señorial. Al mismo tiempo, la ausencia de espacio público, subrayada por el debilitamiento del Estado, lleva al atrincheramiento en la familia ("extensa"), el resorte más conocido. Se responde así en parte "a la antigua" a un problema nuevo: se refleja en el hecho de que las redes de relacio-

nes personales empiezan a funcionar en parte sobre una base ilusoria, sin conservar más que su carácter formal, mientras que se acentúa no el individualismo, sino el egoísmo, como lo han sugerido Cornélius Castoriadis y Christopher Lasch (2012) luego de constatar los efectos del debilitamiento de la solidaridad obrera en las metrópolis.

En este marco, cabe hacer notar que, donde el Estado llega a ser más interventor, sin desplazar nunca al empresariado, es en alguna medida para beneficiarlo, no nada más para ocuparse de "los pobres", cooptados. El hecho de que el empresariado se vea así beneficiado, cuando no surge desde el Estado mismo, lo acostumbra a socializar las pérdidas, es decir, a descargar las "consecuencias" o "costos" sobre la sociedad. No se trata así del empresario innovador, "schumpeteriano", sino de uno que hace correr los riesgos de sus propias acciones a la sociedad. No es una observación en el aire, sino que va en el sentido de que la dialéctica del amo y el esclavo no hace responsable al primero. En las sociedades señoriales, la personalización delega responsabilidades en el líder y, de no funcionar las cosas (en particular en la responsabilidad de distribuir), lo hace caer en desgracia, de tal modo que se puede tender a la irresponsabilidad colectiva: no se trata de otra cosa que del chivo expiatorio. El capitalismo, más allá de su fase disciplinaria, en la cual la responsabilidad es la de "hacer vivir" (hacer rendir) so pena de que la sociedad "deje morir", hace intervenir al Estado para salvar al empresario o alto financista: desrresponsabiliza al hombre de negocios y hace recaer responsabilidades indebidas sobre una parte de la sociedad, lo que puede verse también en los regímenes fiscales latinoamericanos. Si cupiera "ser empresario de uno mismo", se vería por el logro de la mayor ganancia percibiendo los costos como consecuencias a descargar sobre otros. En ambos casos, pareciera que se trata de destruir el acontecimiento —lo que aconteció— para volver a la reproducción: "No ha pasado nada".

Como sea, un hecho es indudable en la secularización social: la religión pierde la importancia de antaño, por más que el desgaste del catolicismo sea reemplazado por el crecimiento del protestantismo (Carmagnani, 2004: 364); los domingos, sectores enteros de la pobla-

ción latinoamericana van ya no a misa, sino a deambular en el *mall*. Al mismo tiempo, como lo señala Carmagnani, desde la segunda posguerra comienzan a hacerse muy presentes los medios de comunicación masiva a través de la radio y después de la televisión, luego de la disminución del analfabetismo.

> [...] las áreas latinoamericanas se convierten después de 1950 en grandes consumidores de palabras, sonidos e imágenes canalizadas a través de potentes medios de comunicación social. Conviene notar que a diferencia de los demás países denominados "en vías de desarrollo", los países latinoamericanos se acercan notablemente a los promedios mundiales, con un ritmo de crecimiento parecido al promedio europeo (Carmagnani, 2004: 363),

... pero con un bagaje cultural menor y el riesgo de que sean estos potentes medios los que se instauren cuando declina el acceso a bienes públicos como la educación de calidad. Es lo que tenderá a suceder a la larga, hasta donde la mercantilización de la educación dista mucho de ser garantía de calidad. Son entonces dichos medios los que moldean las mentes sobre una base endeble de muy reciente acceso a la alfabetización generalizada y, por lo demás, muy elemental.

Los factores demográficos no deben dejarse de lado, puesto que a la larga tienden a marcar el declive relativo de la familia extensa, pese a que se siga buscando recurrir a ella. Todavía en la segunda posguerra del siglo XX, América Latina tenía, para preocupación de más de uno, el ritmo de crecimiento demográfico más alto del planeta: bajaba la mortalidad, pero no la fecundidad, y hasta los años setenta poco más de 40% de la población se encontraba todavía en el campo (57.3 % en 1970), contra 80% de la población en urbes para los años 2000 (Benza y Kessler, 2020: 31-32), apenas por debajo de América del Norte (82%). Los índices reproductivos latinoamericanos se encuentran ya por debajo del promedio mundial en los años 2000 (2.5 hijos por mujer). En 1950-1955, la tasa global de fecundidad de la región era de 5.8 hijos por mujer (2020: 18). Las diferencias según las clases sociales

siguen existiendo, pero América Latina terminó por esbozar el camino al envejecimiento demográfico (2020: 23). Los cambios descritos han estado acompañados de una mayor incorporación de la mujer al mercado de trabajo y del número de hogares biparentales de dos proveedores económicos, relativizándose la pauta tradicional del hombre proveedor y la mujer ama de casa. Hasta los años setenta, incluso en los grupos sociales altos, el divorcio no era bien visto; las cosas no tardaron en cambiar a partir de los años ochenta. Luego aumentaron las familias monoparentales (12.4% en 2010) (2020: 28), con una presencia femenina muy importante. Todo lo anterior no significa que no se haya tratado de mantener lazos sociales tradicionales, pese a todo: ocurre que empezaron a carecer de una base que los sustentara y a resquebrajarse. A lo anterior hay que agregar, a partir de cierto momento de la crisis, el paso de la migración campo-ciudad a ciudad-ciudad y finalmente al extranjero, en particular a Estados Unidos. No debe menoscabarse el que se haya ampliado la cobertura educativa en la región y se haya reducido la brecha entre trabajadores calificados y no calificados (2020: 47). Se incrementó así el número de trabajadores con educación secundaria, pero también superior (*Ibid*.).

Es igualmente cierto que se hace presente un mayor "individualismo" (ya se ha dicho que se trata más bien de egoísmo), lo que no está desligado de la urbanización y la disminución del tamaño medio de las familias. Todo este proceso está acompañado de lo que muchos llaman la "ruptura del tejido social", no sin ambigüedades, dadas las formas de existencia comunitaria ya descritas y también de actuación de un capitalismo desentendido de la cuestión social, vista como un "costo" (el "costo de la pobreza", el "costo de la corrupción", etcétera). Interesa destacar que no se trata nada más de las consecuencias de lo que se ha dado en llamar "neoliberalismo" y "globalización", más allá de difíciles democratizaciones. En efecto, lo que puede observarse con frecuencia no es la propagación de un capitalismo en abstracto, sino del capitalismo estadounidense en particular, por lo demás financierizado, y de su "poder blando", ya latente en la segunda posguerra del siglo xx, pero más difundido luego de un paréntesis en los años se-

tenta, cuando se llega a dar por un hecho la decadencia estadounidense, que no es en todo caso irreversible, y logra evitar ser tal al final de la Guerra Fría y con el adelanto indudable en el manejo de las TIC.

Los inmigrados en Estados Unidos, los graduados en Estados Unidos y que pasan a dirigir en América Latina, los artistas latinos en Estados Unidos, las televisiones desde Estados Unidos, por lo menos el mundo de las imágenes y de lo que confiere estatus, pasan por una fuerte influencia estadounidense que tiene un impacto no desdeñable en las mentalidades latinoamericanas. Por otra parte, no se trata de cualquier fase capitalista, sino de una que por lo menos hasta la crisis de 2008 y sus secuelas duraderas está marcada por la financierización. No es que otras potencias estén ausentes, pero se imita a Estados Unidos, no a Gran Bretaña, ni a Francia, Alemania, Japón o China. Salvo en el caso de los ecuatorianos en España, es en Estados Unidos que tiende a concentrarse la emigración.

Junto a un tipo peculiar de individualismo, que no quiere decir individuación, irán ganando terreno desde la creencia en que todo el mundo es de "clase media" hasta una forma de "mercantilización" en la que parece normal hacer de todo un negocio, y en el límite, una potencial estafa. Todos estos factores actúan de manera contradictoria en América Latina, aunque con frecuencia sean vistos como disolventes. Se sabe del revuelo que provocaron Marx y Engels con sus consideraciones sobre la invasión estadounidense a México en 1847 o sobre Simón Bolívar. Pero es probable que más de uno crea que, después de todo, la mayor cercanía de América Latina con Estados Unidos es efectivamente el modo de pasar por la historia universal y de paso homogeneizar el capitalismo idealizado. Lo cierto es que, como capitalismo, se trata de algo contradictorio, un poco a la manera en que Bernard Stiegler (1994) acostumbraba a hablar de los medicamentos: como un remedio y como un veneno a la vez. Remedio o veneno, esta "americanización" de América Latina puede hacer que se presenten en realidad de manera más nítida en particular las contradicciones que estaban veladas por el sistema de clientela, y pese a que en Esta-

dos Unidos no haya mayor gente dispuesta a admitir la existencia de clases, pasándose entonces a la batalla por el estatus.

La propagación de las relaciones capitalistas tiende a hacer que, al lado del poder comunitario personalizado que se desgasta, aparezca como normalidad el acto de compraventa mediado por el dinero, el fetichismo de la mercancía, hasta en sus formas más chuscas, y el hecho de que deba hacerse en principio el aprendizaje de que se está por dinero ante más de una situación "impersonal": el gran supermercado no es el tianguis y el precio no se regatea. Lo más probable es que estos fenómenos toquen de manera desigual a los distintos grupos sociales, pero el pueblo, que tiende desde hace rato a confundirse con "las masas", no está exento: desde el que practica futbol llanero en domingo y cree que será mejor vistiéndose con la camiseta del 10 de Maradona hasta la "birlocha" boliviana que considera que tiñéndose el pelo de rubio podrá tener mayor estatus, la influencia está muy presente por los medios de comunicación.

## Entronque de poderes

De acuerdo con diversos autores, como Olaf Kaltmeier (2019), el mundo de la hacienda y sus relaciones "feudales" o señoriales termina en América Latina hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta, aunque muchas veces sin una reforma agraria exitosa de por medio, y más bien con la alianza progresiva de los terratenientes al capital transnacional, que por lo demás ya ha penetrado fuertemente las economías latinoamericanas en la segunda posguerra. Afirma Kaltmeier apoyándose en Steve Stern (1988): "Esta persistencia colonial encuentra su origen, principalmente, en el régimen económico agrícola y en la continuación de formas de servidumbre hasta las décadas de los sesenta y setenta del siglo xx" (2019: 14). Casi no hay interludio. Sin darse cuenta de ello, muchos países latinoamericanos comienzan a verse hipotecados por las dimensiones del endeudamiento externo en los años setenta, síntoma inicial, entre otros, de la desregulación financiera que se esboza en 1971 con el fin del sistema monetario in-

ternacional de Bretton Woods. Todavía en esos años, más de un gobierno latinoamericano tiene la actitud extraña —irracional desde un punto de vista capitalista— de contratar préstamos para gastarlos, sin la menor idea de que no son regalos y habrá que devolverlos, para lo que se requiere asegurar solvencia. Son los años del nepotismo desaforado del presidente José López Portillo en México, de la dictadura argentina que despilfarra en importaciones de lujo y un Mundial de futbol, del gigantismo inútil de Itaipú en Brasil o de la conversión de petróleo en whisky en la alta sociedad venezolana. La idea de una transformación productiva está ausente. A los pocos años, América Latina entra en la plenitud capitalista en un momento de crisis del propio capitalismo, y, por momentos, trátese del endeudamiento o más adelante de los "mercados emergentes", por las necesidades de mercados para las empresas transnacionales con sede en los países centrales. En este mismo marco, cabe hacer notar la importancia que se le dio a la entrada al capitalismo vía el consumo en sectores no desdeñables de la población, al grado que, para sostener este estatus, América Latina terminó siendo considerada la región del mundo con más alta tasa de endeudamiento por tarjetas de crédito (2019: 89), con Colombia, Argentina y Chile a la cabeza.

La propagación del "poder blando" estadounidense en América Latina comienza en los años ochenta en medio de dos fenómenos muy acusados: el agravamiento de la crisis capitalista, originada a finales de los sesentas, y el desdibujamiento en el subcontinente de la clase obrera por una paulatina desindustrialización, salvo en el terreno de las maquiladoras, además del descalabro del campesinado. Esta crisis termina por afectar por igual a Estados Unidos, entre otras cosas con el desplazamiento de la actividad económica fundamental no sólo hacia el exterior, con la aparición de nuevas formas de división internacional del trabajo, sino en el interior, desde el *rust belt* hacia el *sun belt* (Florida-Texas-California). Para sectores no desdeñables de la población estadounidense, ni siquiera demasiado consumistas, contra lo que suele pensarse, llega entonces a perderse de vista el origen

de la producción de riqueza, salvo en sectores de punta y luego ligados a lo que se ha llamado "capitalismo cognitivo".

A la larga, y con una crisis no superada, Estados Unidos tomó el camino del capitalismo financierizado, sobre todo a partir de los años noventa (aunque no sin antecedentes), y en éste se trata de pura especulación al margen de todo valor de uso: es por excelencia el lugar del "dinero que engendra más dinero" y en el que hay que saber "tomar utilidades" (*taking*). Desde los años ochenta se difunde una visión del capitalismo que corresponde en mucho al predominio financiero. En este ha desaparecido por completo la noción del intercambio que se encuentra en Marcel Mauss para ser reemplazada por lo que, a juicio de Alain Caillé (2014), es "ignorar, tomar, guardar y rechazar", por lo que se desdibuja el intercambio, y es entonces así que se debilitan también las bases de un mínimo de cooperación social, salvo en los sectores directamente ligados al trabajo, de preferencia productivo. En el tipo de circuito descrito por Caillé, la persona que ha dado ya no puede esperar ningún tipo de reconocimiento. Es algo que se ignora salvo cuando hay que tomar del otro sin devolver nada o mayor cosa, lo que no corresponde ni siquiera a una operación de explotación, sino a la enajenación ya descrita en la creencia de que el dinero debe engendrar más dinero y hay que saber extraer un "plus" de quien se deje; la función del otro es devolver más de lo "adelantado". Es lo clásico del llamado "capitalismo de accionistas" que se fue imponiendo en la financierización al capitalismo productivo. Se está muy lejos de un liberalismo "a lo Locke" o "a lo Adam Smith".

Es probable que a partir de aquí se dividan muchas sociedades latinoamericanas, entre sectores que adoptan este capitalismo al que se alían las antiguas oligarquías, y sectores que pueden ver con preocupación lo que implica de desdibujamiento social y de nula posibilidad de reconocimiento al trabajo. No está de más insistir en ello, se enfrenta ahora a un mundo de negocios que tiene una parte que no duda en llegar al fraude o la estafa, inclinación que para algunos ha estado después de todo siempre latente en una sociedad como la estadounidense. La "autovalorización del valor" (D-D', dinero que engendra más

dinero) al margen de toda "forma natural" (histórica y social) no está lejos justamente de las adulteraciones descritas. La estafa es el "perjuicio patrimonial con algún engaño con ánimo de lucro",[1] aunque sería preferible hablar de treta o trampa, "métodos" conocidos por ejemplo en la Conquista del Oeste. El fraude es "la acción contraria a la verdad y la rectitud, que perjudica a la persona contra quien se comete", y lo fraudulento no está lejos de lo "falaz",[2] "que halaga y atrae con falsas apariencias".[3] No se está en el sentimiento de antaño que se acompaña de engaño, pero sí ante una representación del poder que autoriza las imágenes —apariencias— para "captar el deseo" y atraerlo con halagos. El circuito "inverso" de Caillé seguramente no deja de encerrar algo de estafa, puesto que se recibe sin dar nada a cambio —más allá del gancho de la "marca"— y no hay por ende ningún intercambio de equivalentes en tiempo ni nada más. Está adulterada la relación misma con el dinero que no mide el valor, en el sentido de que ya no hay medida común de los valores como "ley" de observancia para todos.

En este mismo marco, algunos autores han podido hablar para América Latina (aunque también para otras partes del mundo) de "refeudalización" (Kaltmeier, 2019), lo que no deja de aparecer como contradictorio con la fuerte penetración del capitalismo y el desgarramiento de las relaciones comunitarias de origen precapitalista. El hecho es que la propagación del "poder blando" estadounidense se da en un contexto en el cual en América Latina las principales fuentes de ingreso son la propiedad de la tierra y la propiedad inmobiliaria: "Después de la India, Latinoamérica es la región donde los bienes no financieros, incluyendo tierras y propiedades inmobiliarias, conforman la mayor parte de la riqueza de las personas" (2019: 56); es efectivamente el mundo de los "buscadores de rentas" que se impone al mundo del trabajo, y la forma en que se manifiesta el subdesarrollo en las condiciones del capitalismo, un capitalismo de rentas. Así pues, la

[1] RAE: 670.
[2] RAE: 736.
[3] RAE: 701.

forma específica del subdesarrollo está en este peso de las rentas y en el hecho de que tengan un antecedente precapitalista, aunque ya no respondan exactamente a las características del pasado.

De lo que se trata entonces es un tanto de saber en qué sectores de la población puede tener influencia dicho "poder", que llama a cada uno a "movilizar su capital" para convertirse en "empresario de sí mismo", apelando a la "libertad". Algunas cosas pueden parecer chuscas: para el público en general en una avenida concurrida como el Eje Central de Ciudad de México, las lecturas propuestas son de autoayuda, pero también mucho de Og Mandino (*El vendedor más grande del mundo* y *Los mandamientos del éxito* o *El regalo de la felicidad*) o Robert Kiyosaki (*Por qué queremos que tú seas rico*, escrito con Donald Trump, o *Padre rico, padre pobre*). Se trataría de una influencia sobre una parte de un gigantesco sector informal que buscaría hacer "rendir" cuando lo requiere la precariedad, y sin romper del todo con el mundo de las clientelas o al menos de las redes familiares, aunque lleguen a ser opresivas, como puede serlo para el informal que el gobierno le exija derecho de piso. La influencia de este "poder blando" hace que un precario sueñe con convertirse en un "triunfador", y se trata por lo demás de un mundo urbanizado en el que un buen grado de desarraigo facilita que penetre dicho poder, el del éxito material: el que supone expandirse luego de poner el "pequeño negocio" adecuado. En América Latina ese mismo desarraigo puede hacer que se crea —con fe— al mismo tiempo en el emprendedurismo y en algún líder o alguna lideresa más o menos providenciales que lo propongan; en parte de la sociedad se llega a una nueva hibridación, pero doblemente alejada del educar, dar forma y adquirir "consistencia autónoma" a partir del trabajo.

El "poder blando" terminó de hacerse sentir entre las élites latinoamericanas en la medida en que comenzaron a preferir Estados Unidos a Europa Occidental —Francia, el Reino Unido o Alemania, salvo parcialmente España— como lugar de descanso y de inversión inmobiliaria, de California hasta Miami. Los políticos empezaron a dejar de ser en realidad militares o abogados, lo más clásico, para pasar a

ser con cierta frecuencia economistas u hombres de negocios graduados en universidades de prestigio estadounidenses, mientras, dicho sea de paso, con frecuencia en las universidades latinoamericanas se comenzó a preferir graduarse en Estados Unidos que en Europa. El mundo del espectáculo y de la difusión de cine y música se vio influido también por la súper potencia, al igual que los nuevos canales de televisión. Es parte de lo que algunos llaman "aristocracia monetaria": Sighard Neckel, citado por Kaltmeier, se refiere así a "la refeudalización de valores y de los sistemas de legitimización a raíz del mercado financiero capitalista que lleva a la erosión del principio meritocrático a través de ingresos no derivados del trabajo, sino de la herencia y de títulos de propiedad, así como la refeudalización del reconocimiento de celebridades por el mecanismo de la fama en la era de los medios de comunicación" (Neckel, 2013: 49). Mucho de esto ya estaba previsto desde los años ochenta en los Documentos de Santa Fe (sobre todo el I y el II) elaborados para la administración Reagan por un grupo de *think tanks* estadounidenses presididos, entre otros, por Roger Fontaine. En estos textos se trataba de ir ganándose a las sociedades civiles latinoamericanas, en un curioso y explícito estilo gramsciano. Se hace intervenir lo que se cree que es cultura, pero que es en buena medida espectáculo y entretenimiento. Lo cierto es que, cuando se menciona que ha dejado de valer la meritocracia, es que el trabajo ya no tiene reconocimiento, ni siquiera cuando está ligado a la adquisición de propiedad. En otros términos, pareciera como si lo que valiera no fuera más que la concentración de la propiedad por cualquier medio. No es forzosamente "refeudalizante", pero sí en todo caso inherente a cierto carácter polarizante de la riqueza y la propiedad misma en el capitalismo en términos relativos, lo que no significa que no haya lugar para el crecimiento de las capas medias, por más que se hable de la crisis de éstas.

En términos de la mentalidad descrita más arriba, es posible pensar que la influencia llegó, directa o indirectamente, a otros sectores de la sociedad, o que al menos fueron "llamados", como el informal (que fue efectivamente creciendo con la crisis), a juzgar por lo dicho

desde 1986 por el peruano Hernando de Soto en un libro "triunfador", *El otro sendero*. De Soto reivindica la conversión de los informales en empresarios, y lo hace contra el estorbo real del Estado, que no deja de mencionar por su parte Mario Vargas Llosa (1986: XVIII-XX) en el prólogo al *best seller*. Es un Estado que tiende a impedir el emprendimiento desde abajo con toda una serie de restricciones legales y que, más que en la producción, piensa en una "redistribución" que no toca tanto al conjunto de la población cuanto a facciones de la élite, beneficiadas con monopolios y otra suerte de privilegios (1986: XXII).

No es casual que De Soto haya tenido como referencia a Gordon Tullock, considerado uno de los grandes especialistas en "cazadores de rentas". De Soto estudió el dinamismo de los informales en Lima en el comercio (en especial al menudeo), la vivienda y el transporte, para concluir:

> [...] la ciudad ha individualizado a sus habitantes. Ha comenzado a predominar el esfuerzo personal sobre el colectivo. Han surgido nuevos empresarios que, a diferencia de los tradicionales, son de origen popular. Ha aumentado la movilidad vertical de las personas. Se han alterado los patrones de consumo y los gustos selectos y suntuarios de la vieja sociedad urbana han sido desplazados por otros más extendidos (De Soto, 1986: 3-4).

El autor reconoce al mismo tiempo que entre estos "nuevos empresarios" no deja de funcionar la familia extensa, aunque, agreguemos, reciclada ahora al servicio de cierta capacidad de acumulación de capital. A juicio de De Soto (1986: 5), "en la ciudad, la 'familia ampliada' ha venido a convertirse en una red de relaciones comerciales o productivas: actividades económicas desarrolladas entre 'primos' y 'tíos' son ahora cosa corriente". Ya no es tanto la relación personal en sí lo que cuenta, sino lo que puede aportar al "hacer rendir".

Ya se había señalado que algo similar se encuentra, por ejemplo, en Bolivia con la llamada "burguesía chola" o con la "burguesía cunumi", y las características de los *cholets* que también muestran una estructura familiar puesta al servicio de los negocios. Si penetra el

capitalismo, es ahora para subordinar al poder comunitario, a diferencia de antaño, cuando sucedía lo contrario, lo que no significa que la tensión entre los dos mundos termine de desaparecer. Es parte de este mundo informal que puede verse atraído por la literatura de "éxito" mencionada (además de por la proliferación de libros de autoayuda), y que, al mismo tiempo, por su ubicación (sobre todo en el comercio), está más cerca de la circulación y la distribución que de la producción y el trabajo productivo. Este mismo mundo puede verse atraído, como lo señalan desde De Soto (1986: 4) hasta Touraine, por formaciones cortas (las escuelas de carreras comerciales, etcétera) y también por el mundo del protestantismo. El capitalismo se hace fuerte en un mundo desarraigado que conserva al mismo tiempo como subordinadas a redes interpersonales más o menos fuertes: ya no tanto por su valor personal, sino por su capacidad para aportar y amortiguar en dinero.

Este sector informal tiene también cierta capacidad de acumulación porque les vende a otros sectores de la sociedad —una parte de las capas medias, por ejemplo— productos que entran en el "elemento histórico moral" de la fuerza de trabajo (bienes salarios, pero también bienes duraderos, que se pueden conseguir más barato, pese a la competencia de las grandes cadenas comerciales estadounidenses, Walmart, etcétera...).En términos de Hegel, este mundo de circulación que busca crear nuevos propietarios, a veces de cualquier cosa (como los sudcoreanos que se "reciclan" en restaurantes vacíos en la Zona Rosa de la Ciudad de México), juega contra la organización del trabajo para su reconocimiento: De Soto (1986: 5) constata cómo el auge de los "empresarios" en el sector informal coincide con el completo declive del sindicalismo entre los obreros... En estas circunstancias, lo menos que puede observarse es la inexistencia de un pueblo homogéneo, y debe verse más bien cómo una parte puede jugar contra otra. El problema se complica cuando los obreros con empleo formal suelen estar en empresas extranjeras, y con remuneraciones superiores en apariencia —y nada más que en apariencia— a ciertos elementos del sector informal, pese incluso a las diferencias de productividad.

Otro sector que puede verse influido por la visión del mundo estadounidense es el de los "trabajadores autónomos" —*free lance*—, que se multiplicaron con la crisis y en el postfordismo. Esto tocaría a una parte de las capas medias ya no ligadas a un Estado que se "adelgazó", por lo menos desde los años ochenta, y que se encontraron, siguiendo a Sergio Bologna (2006a: 6), en el cruce de dos caminos: el de la celebración de la movilidad laboral e incluso del trabajo *free lance*, visto como una posibilidad de mayor libertad —en el estilo de la gran movilidad estadounidense—, frente a las instituciones y sus sobrecargas, con un dejo de rechazo al Estado en general, y el hecho de encontrarse en una forma de precariedad caracterizada por la falta de prestaciones sociales y relaciones claramente contractuales. Se puede haber vivido así mayor libertad y, a la par, mayor precariedad. Es un *modus vivendi* que se extendió entre jóvenes y no tan jóvenes: presentó, insistamos, la apariencia de la libertad y la de la posibilidad de realizar el deseo ("lo que uno quiere", en vez de "lo que uno puede") mientras la estructura socioeconómica lo permitiera al haber "abundancia".

Bologna (2006a: 35) se refiere a estos trabajadores de capas medias justamente como "trabajadores autónomos" que fueron apareciendo con la subcontratación y la externalización de servicios, en contraste con el estancamiento de las retribuciones de funcionarios de posiciones medias y bajas e impedidos de tener movilidad ascendente. Esta misma autonomía puede haber sido leída como posibilidad de convertirse en "empresario de uno mismo" y como necesidad de movilizar algún tipo de "capital", sin excluir las relaciones (y el hecho mismo de hacer "relaciones públicas"), en contraste con el trabajo asalariado más tradicional, aunque no pueda verse forzosamente el trabajo por cuenta propia como "no asalariado", pese al sistema de facturación. Para Bologna, este tipo de trabajador habría surgido ligado al "capitalismo cognitivo" y el auge de las técnicas informáticas y los llamados "servicios a las personas", además de los medios de comunicación de masas (2006a: 38; 2006b: 61), con lo que se habrían propagado "nuevas profesiones" (2006b: 61-62) durante los años noventa (mundo de la publicidad y el diseño, nuevas formas de arte y entrete-

nimiento, etcétera, con trabajos caracterizados por no ser repetitivos, y que deben distinguirse de los "trabajos por proyectos", más precarios). Si hablamos de movilizar algún tipo de "capital", es porque a este tipo de trabajadores no se les aparecería la relación laboral en la desigualdad jerárquica de dentro de la empresa o del sector público, de patrón a empleado, sino como "relación entre empresas" (2006b: 63-64). Bologna agrega, no sin precisar que es absurdo hablar de "empresa individual" (2006b: 64-65), a los llamados "trabajadores creativos", ligados a los medios de comunicación masiva y al espectáculo (2006b: 66). Estos serían los trabajos que habrían proliferado con la crisis del empleo estatal, pero también del empleo en la gran empresa y en las pequeñas y medianas empresas. Habrían proliferado también con el declive de la "cultura empresarial" por el predominio de las finanzas, que tenderían a centrarse exclusivamente en el corto plazo. En cierto modo, se desarraigó el trabajo, aunque ello no convierta a todo *free lance* en un desarraigado.

El nuevo tipo de "gestión del trabajo" habría resultado más contradictorio de lo que pueda creerse, entre otras cosas por lo ya señalado de vivir la flexibilización como movilidad y libertad, muy en el estilo estadounidense, como ya se sugirió (lo que incluye una importante movilidad geográfica y puede sumar las creencias "iniciáticas" en el "viaje" y el "vagabundo") (Bologna, 2006a: 40), y por el hecho de que en tiempos de bonanza este mismo tipo de trabajador podría verse más beneficiado que otros muchos con puestos fijos, aunque no sea así en tiempos de crisis (2006a). Se habría abierto así todo un abanico de ocupaciones no desligadas de esta visión del mundo, y de la creencia en la posibilidad del éxito individual, junto, agreguemos, a duras disputas más por el estatus que por la clase de pertenencia, difuminada en el gran magma de "la clase media". Este tipo de trabajo habría pasado a llevar el sino de los tiempos: la impresión de mayor libertad y de posibilidades de seguir el deseo, y al mismo tiempo más precariedad y mayores posibilidades de explotación, complicando de paso las relaciones interpersonales.

Lo cierto es que hay autores que anticiparon hasta cierto punto en qué sectores de la población podía hacerse fuerte el capitalismo: el sector informal, a la manera de lo sugerido por De Soto, y una parte de las capas medias, pese a su precariedad, al mismo tiempo que las oligarquías y parte de los empresariados débiles al fusionarse con el capital transnacional. Nos hemos referido a sectores desarraigados a los cuales el mismo desarraigo pudo haberles dado una sensación de libertad y de capacidad para elegir sin preocuparse mucho de los efectos desnacionalizadores y "anti-comunitarios" de sus opciones. Habría más, desde la óptica de un autor como Joel Kotkin (2020): el mundo universitario (ligado cada vez más, como ya se sugirió, a universidades estadounidenses antes que a europeas), el de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y el de los medios de comunicación masiva, que habrían pasado a formar una especie de "nueva clerecía". Cabe agregar que en estos sectores se tiende a creer a pie juntillas en un "capitalismo de expertos" que, antes que burócratas de Estado, son tecnócratas de los negocios que llegan a considerarse "neutros" y "desideologizados", aunque creyentes en soluciones "técnicas" para prácticamente todo. La situación —salvo en asuntos de medios y de universitarios— es variable en América Latina: algunos países como Haití se convirtieron ciertamente en "países ONG" y algunas regiones de otros (como la sierra y la Amazonia ecuatorianas, o partes del altiplano guatemalteco) siguieron un rumbo un tanto parecido, al igual que se intentó hacer con parte de una devastada Centroamérica al término de las guerras internas a mediados de los años ochenta.

El mayor problema para ubicar a los sectores sociales partidarios de la "norteamericanización" se encuentra en las capas medias, y en ocasiones en regionalismos, como el de la sierra y el de la Amazonia ecuatorianas, no exentas de ONG, donde los indígenas se inclinaron ya en los 2000, no sin divisiones, por candidatos oligárquicos como Guillermo Lasso, a diferencia de las votaciones peruanas (en las cuales De Soto tuvo éxito en Lima, pero de espaldas al "país profundo") u otras, de tal forma que en este terreno también se rompió el voto estamental. Algo similar podría decirse de Guatemala, pese a los intentos

por recuperarlo, como ya se habían fracturado los ejércitos y la Iglesia. Las elecciones de los años 2000 habrían pasado a reflejar diferencias ya no estamentales ni clientelares, sino al empate de clases aliadas —espontáneamente—, difíciles de ubicar a falta de estudios lo suficientemente esclarecedores, pero como sea con protagonistas ubicables: los "transnacionalizados", de arriba abajo, y quienes reclamarían mayor "inclusión" en un marco ya capitalista. No estamos tan seguros de que las posibilidades de cierto empresariado nacional hayan desaparecido por completo, pese a lo sugerido por ejemplo por Jaime Osorio, en la medida en que indica:

> [...] la industrialización latinoamericana no conoció un periodo de competencia y expansión de empresas. Por el contrario, en la región se asistió a una temprana monopolización y al consiguiente control de unos cuantos capitales de ramas y sectores desde los años cincuenta del siglo pasado, como resultado de la alianza establecida en esos años entre el capital local industrial y el capital extranjero (Osorio, 2012: 130-131).

No es seguro que haya sido exactamente así: hay que tomar en cuenta la diferencia entre las oligarquías y ciertos sectores industriales y entre fracciones y sectores de clase.

Lo que sí, como dice el autor, "[...] *en las últimas dos décadas del siglo* XX *y [lo] que llevamos del siglo* XXI *América Latina ha asistido a una gran transformación capitalista*, quizá la más profunda y prolongada en su historia desde los procesos de independencia" (Osorio, 2012: 134). Que así haya sido pudo hacer aparecer el subdesarrollo no como consecuencia de lo descrito, sino como "insuficiencia" del capitalismo, como lo señala el mismo Osorio. El hecho es que esta propagación del capitalismo no anuló las características del subdesarrollo: desde la amplitud de la extrema pobreza y la pobreza hasta las dimensiones del sector informal y la existencia de la sobreexplotación, para cuyo mantenimiento resultó ser útil el mismo sector informal, por no hablar de que tuvieron lugar vistosas reprimarizaciones (como en Brasil). Ciertamente, se agravó la dependencia capitalista de la región.

Los casos ya mencionados de Ecuador, Perú y Guatemala muestran que el comunitarismo indígena fue reciclado para el capitalismo al precio de fisurar las comunidades mismas. Como sea, la penetración del capitalismo terminó por evidenciar diferencias sociales que en el pasado podían encontrarse opacadas por formas de pertenencia estamental o corporativista. La impresión de monolitismo que podía tenerse antes se terminó, desde México hasta la Argentina peronista, y por ello comenzó a hablarse de "polarizaciones" que antes parecían contenidas. Se explica en este orden de cosas que, en muchos casos, los partidos tradicionales latinoamericanos se hayan visto total o parcialmente borrados del mapa. Es en este mismo sentido que hay una progresiva ciudadanización, así sea en el estilo estadounidense. Se instala entonces la brecha entre la comunidad política de los votantes iguales (un ciudadano = un voto) y las diferencias sociales inevitables y, más allá de éstas, de las económicas, donde se ejerce la dominación, que ocurre ante todo en el trabajo, aunque tenga una dimensión política. No se quiere decir que el Estado no admita distintas lecturas: el contractualismo puede parecer una ilusión, pero de cualquier modo crecen los reclamos de derechos y de libertades antes desconocidas y ahora a debate, lo que abona en el sentido de la secularización, aunque no siempre se haya ganado en civilidad: por lo menos cabe ser dueño de su fuerza de trabajo y su fuerza vital —de cuerpo y mente— antes que ser la simple prolongación pasiva de la voluntad de algún señor; hay de formas de dominación a formas de dominación. La comunidad política puede "hacer ilusión" dada la dominación socioeconómica de fondo, que tiene lugar en la obtención de trabajo impago, que es una manera de "sujetar, contener o reprimir", de tener "poder o ascendiente sobre otras personas", y sobre todo de "usar y disponer de lo suyo"[4] (lo de otros, en este caso), en una apropiación de trabajo, fuerza vital, ajenos, siendo "lo apropiable" lo que puede ser "he-

[4] RAE: 572-573.

cho propio de alguien".[5] Sin embargo, igualdades formales como las que pueden obtener las mujeres o los pueblos originarios no serían "ilusorias", sino el punto de partida para ir más allá y preguntarse por el problema de la explotación, sin limitarse al del robo (despojo) o la desigualdad de oportunidades, y sin sobrepolitizarlo todo, resabio de regímenes precapitalistas. Lo mismo puede ocurrir en un anhelo generalizado de desterrar la corrupción, por ejemplo, para que de nueva cuenta el objeto del descontento o el malestar deje de estar en el robo y "los políticos" para descubrir la explotación "en libertad", sin coerción aparente (más allá de la "necesidad de dinero"), es decir, a pesar de haberse ganado la condición de "hombre libre" en comparación con el "hombre de otro hombre" servil.

Así las cosas, el que no se haga política estamental, desde las armas o desde la religión (si bien hay excepciones con la injerencia del protestantismo en algunos casos, de México y Costa Rica a Brasil), y que no subsistan los populismos a la usanza clásica puede abonar en el sentido de un comportamiento más ciudadanizado y menos dado a ser el del súbdito: nada impide que, detrás de esta formalidad igualitaria, por lo demás no tan sencilla de lograr, aparezca la conducta utilitarista más chata —hecha de cálculo y conveniencia , pero también de indiferencia a todo lo que en sociedad no reporte una ganancia y algo a la propiedad individual— y descrita como telón de fondo del capitalismo actual. Esta conducta, queriéndose "realista", puede no ver en el ser genérico y en sus posibilidades de individuación sino "idealismo" y desde luego inutilidad, al no parecer reportar beneficio individual claro, a lo que puede sumarse aún la espera del reparto en la pertenencia a una estructura de poder dada. Dicho de otro modo, el avance capitalista en sociedades otrora señoriales no deja de estar marcado por la contradicción: con esa herencia, pero también dentro del capitalismo mismo, entre elementos de desarrollo y de subdesarrollo. No es algo que se pueda desdoblar entre algún "capital malo" —y artificial— y una herencia señorial o comunitaria "buena" —y natural.

[5] RAE: 127.

## Buscadores de rentas

¿El subdesarrollo es ahora "el desarrollo del subdesarrollo", producto puro del capitalismo en el atraso, o la reminiscencia de formas precapitalistas, así sea recicladas? En el momento en que América Latina entra de lleno al capitalismo, a partir de los años ochenta, probablemente haya un entronque entre ambos mundos mediante la proliferación de rentas. Se trata de una "punción" sobre un ingreso —desde una posición de monopolio— sin crear nada, o de un aumento en la participación en la distribución de la riqueza sin contribuir a crearla y a expensas de la de otros. De manera refinada, para "capturar renta" se aumenta el precio del bien o servicio. Como se puede deducir de la teoría misma, que trata de la "búsqueda de rentas", no de trata de "maximización de beneficios" o de ganancia, mucho menos cuando no interviene competencia alguna. No es raro que se "caiga" sobre cualquiera con un ingreso más o menos estable, y de arriba abajo: abajo, para pagarle al franelero o "viene viene" —según la denominación mexicana— que ha conseguido hacerse dueño de una calle y de los lugares de estacionamiento; igual es una oficina gubernamental que tiene el monopolio de un trámite y hay que "motivarla" con la entrega discreta de dinero (cuando antes se dependía de ser recomendado o de tener influencias con algún licenciado); y arriba, cuando un gobierno dispone por ejemplo de licitaciones, adjudicaciones, etcétera, algo que han explicado bien Fernando Calderón y Manuel Castells (2019), mostrando en particular los negocios inmobiliarios que permite una rápida urbanización, pero sin llegar a determinar la influencia de hábitos rentistas antiquísimos y ligados a la coerción extraeconómica. Después de todo, si no se suelta un dinerito no se tendrá un lugar de estacionamiento, y se arriesgará a lo mejor a quedarse con una llanta reventada (a modo de represalia), lo mismo que si en el Chota, una comunidad negra al norte del Ecuador, no se acepta "soltar plata" para que los lugareños, armados de piedras, "hagan el favor" de desbloquear la carretera cerrada con árboles atravesados; si no se "aceita" al funcionario se podrá esperar tal vez indefinidamente a que la bue-

na o mala voluntad de alguien haga pasar un papel, o a que, como lo narrara alguna vez María Sol Pérez-Schael (1993) a propósito de Venezuela, el burócrata varón deje de condicionar el papel a la "gana" de hostigar sexualmente a una cliente mujer. Durante el sexenio del presidente mexicano Felipe Calderón (2006-2012), el migrante de paso rumbo a Estados Unidos debía contar con "pagar renta" hasta al extorsionador oficial del Instituto Nacional de Migración (INM), mientras la policía federal cobra lo suyo a los "paisanos" que llegan de Estados Unidos a visitar a sus parientes. Desde luego, se trata de privilegios —ridículos o grandes— que no toda la población tiene, porque los monopolios no están en todas partes, y pueden desarrollar como contraparte el ánimo de que se termine con todas estas prácticas.

No se sigue por fuerza que el problema esté en el monopolio gubernamental. En todo caso, la renta de la tierra justamente no es ajena a formas de monopolización. Lo que cabe remarcar en esta economía de "buscadores de rentas" es que, de nueva cuenta, no se parte de una situación de igualdad, sino de una de desigualdad, la creada para que un poder esté en condiciones de exigir una punción sobre el ingreso del otro "inflando el precio" del bien o servicio, o colocándole uno. Viri Ríos (2021: 35-44) ha explicado cómo este fenómeno es de lo más frecuente en un país como México, empezando desde abajo por las tortillerías de un pueblo como Palenque hasta llegar a la más alta industria farmacéutica. Una parte tal vez no desdeñable del mundo subdesarrollado puede ir a parar en hacer de la herencia señorial una renta capitalista: no en vano se ha llegado a señalar cómo el turismo de lo que más llega a disfrutar es de la venta de "patrimonio cultural colonial", lo que puede incluir pueblos originarios, así sea a costa de significados históricos concretos.

Hasta aquí se puede hablar de capitalismo, en la medida en que hay salario y ganancia, pero parte de la deformidad en el subdesarrollo puede atribuirse al peso de los "buscadores de rentas" en los más diversos niveles, que las extraen sea del salario, sea de la ganancia, y no forzosamente mediante la coerción extraeconómica, sino a partir de la utilización de posiciones de monopolio, posiciones por las que

curiosamente se… compite. En el origen, se criticaba al "buscador de rentas" en el gobierno, al tener éste monopolios; no es de descartar que esto significara en el mundo subdesarrollado al menos una mala relación con la calidad, aunque el problema también puede existir en el sector privado si no hay competencia. Otro riesgo está en confundir ingreso o renta, que a veces se utilizan como equivalentes en la ciencia económica. El problema está en otra parte: es "búsqueda de rentas" la actividad que transfiere riqueza sin crearla, sin aportar nada a la productividad, la innovación o la riqueza social e incluso distrayendo de la acumulación social una parte de lo conseguido en la acumulación individual (Von Seekamm Jr., 2021). Si bien el fenómeno existe en los países centrales, puede pensarse en él a partir de lo ya señalado sobre las escasas posibilidades de movilidad por el trabajo y la búsqueda de la propiedad como compensación, así sea mínima: puede tratarse de la proliferación de "búsquedas de renta" desde abajo, en la marginalidad o en el sector informal, para hacer "punciones" sobre los ingresos formales (la propina generalizada en la calle, por ejemplo), hasta arriba, mediante los mecanismos descritos por Calderón y Castells, para no hablar de las "punciones" operadas por el crimen organizado (derechos de piso, etcétera). Es el peso de estas actividades, al igual que dependencias como las de las remesas y el turismo, las que llevan a representarse una riqueza basada en las transferencias más diversas antes que en la retribución del trabajo productivo. No es tan nuevo: el subdesarrollo es visto desde hace mucho como el mundo de la preponderancia de lo improductivo que se interesa no por el hecho de que haya trabajo, sino por el de que "haya dinero" circulando para las "transferencias" descritas, y sin que importe demasiado el origen: los fallecidos cantantes mexicanos Vicente Fernández o Celso Piña declaraban no tener inconveniente en cantarles a narcotraficantes mientras éstos pagaran.

A otros niveles, el dinero cumple con su papel, como algo omnipotente, y diluye al Estado y a la sociedad civil hasta dejarlos reducidos a la creencia de un simple acto de compraventa, lo que llega a percibirse en ciertas formas de reclamo que van más allá de la rendición

de cuentas, la observancia de los derechos humanos, etcétera, y que pasan también por un acusado grado de mercantilización. Después de todo, lo señalado anteriormente parece marcar una suerte de empate, puesto que el dinero puede eliminar el estorbo de un franelero comprando su voluntad, o la del funcionario para acelerar un trámite en beneficio propio, con conseguir del Estado un beneficio para un negocio. A la parte de la sociedad buscadora de rentas corresponde la que cree que todo se resuelve "soltando dinero". A este ritmo, puede llegar a creerse que por pagarse un servicio —de manera legal— se tiene derecho a apropiarse de la energía de quien lo otorga, reducido a un símil de explotado, o que por el hecho de pagar impuestos se ha comprado un gobierno que no está, él también, sino para fungir como grupo de empleados no del ciudadano, sino del contribuyente. En efecto, en principio "el cliente es rey", y al dinero no se le contradice, dada su omnipotencia, por lo que se puede tratar por igual, al margen de cualquier consideración, a la empleada doméstica, al docente o al presidente de la República, prescindiendo de cualquier "valor de uso", del tiempo de trabajo, de los resultados, del oficio de cada uno, etcétera. Si, como dice Marx, el dinero tiene la potencia de volver inteligente al tonto, haber pagado un impuesto o una colegiatura amerita que un alumno esté dispensado de dar el equivalente —porque se ha opacado en la relación dineraria toda referencia al valor— y deba recibir sin más la mejor de las calificaciones: ni siquiera aparece que, en dado caso, se ha comprado una mercancía que tiene que ponerse a funcionar (el docente o el presidente, pongamos por caso) para que quien ha pagado crea poder obtener una ganancia (D-M-D'). Simplemente se espera D-D'. Dado que no se atiende al valor de uso de la mercancía —la función del docente es enseñar y la del presidente, gobernar—, para el sector de la población que puede pagar o contribuir con sus impuestos puede perderse de vista toda una dimensión de la vida entre los "buscadores de ganancias", si cabe llamarlos así. Si D-D' y el dinero engendran más dinero, una "ganancia", sin que se sepa o se vea bien cómo, el valor de uso puede ser por igual la pros-

titución infantil, la trata de mujeres, el tráfico de migrantes o el trasiego de droga.

Dados los cambios ocurridos en muchas economías latinoamericanas y la financierización del capitalismo, el origen de la riqueza llega a difuminarse para una parte de la población tal vez no desdeñable. Al dinero recibido del exterior (remesas, turismo, inversión extranjera directa...) se añade la propagación de la creencia, no desligada de lo dicho en el párrafo anterior, de que la riqueza no la crea el trabajo, al contrario de lo que pensaba el liberalismo clásico, sino que depende de las decisiones de inversión del empresario, que reclama de una y mil maneras "confianza" para "detonar" tal o cual actividad y que haya una "derrama" de x o y cantidad: se está de vuelta en la problemática del "valor que se autovaloriza", que se acentúa por las características de una economía estadounidense menos centrada en la producción, industrial sobre todo (tiende a deslocalizarse desde hace décadas), y más en la renta tecnológica por las TIC, las finanzas, el entretenimiento y el consumo. No deja de haber una contradicción notoria entre la erosión de la base productiva, en parte al igual que en América Latina, aunque de manera diferenciada, y el inflamiento de actividades ligadas al "poder blando" y la capacidad para irradiarlo un poco por doquier: si se quiere, contradicción entre la realidad y la imagen que se da de sí.

## El ser humano como "instrumento"

El problema que debe examinarse con cuidado es en particular el del individualismo, en la medida en que ha sido objeto de debate y puede al mismo tiempo corroer las estructuras comunitarias e instituciones como la familia y apoyarse en ellas sin que parezca determinado por las mismas. En este sentido, no es el individuo autónomo de Marcel Gauchet (2004) y que no estaría determinado por nada, al grado de que no podría pensarse más que en un agregado de individuos, sin sociedad que los "produzca" (por lo que no estarían en deuda con ésta), sino el que justamente desde el apoyo familiar aprende a jugar el in-

dividualismo sin asumir plenamente las consecuencias de este mismo —la "falta en ser" lacaniana que supone una dosis de soledad y el sentido del límite. A diferencia de Gauchet, es posible pensar que el individualismo o egoísmo cuenta, o cree contar, con alguna forma de respaldo social, incluido el de la familia, aunque haya denegación de la existencia de este respaldo.

Este individualismo aparece en el mundo subdesarrollado, como el latinoamericano, cual atractivo que permite liberarse de las ataduras comunitarias de antaño —que podían constreñirlo e imponer por lo demás obligaciones y deudas— y entre otras de la clientela con sus favores y endeudamientos, reemplazándolos por el dinero o el acto imaginario de compraventa. No hay, sin embargo, individuo aislado de la sociedad y no condicionado por ésta (salvo que el individuo en soledad esté cortado de todo acto de "producción"), como no sea en alguna representación irreal de la "sociedad civil" como simple agregado de propietarios privados. La corrosión de los vínculos comunitarios de antaño, que por lo dicho anteriormente puede aparecer como atractiva en el mundo latinoamericano, hace que el individuo pueda aparecer como desprendido de lo que antes era natural (lo que lleva a Gauchet a trabajar sobre el "desencantamiento del mundo" con el declive de la religión), pero no implica que el individuo deje de ser social, lo que se comprueba en cualquier trabajo, y no aparece de otra manera sino justamente para quienes priorizan la propiedad privada sobre el trabajo mismo, problema que puede complicarse y extenderse si el individuo o el individualista no perciben hasta qué punto todo es socialmente producido, resultado de un trabajo colectivo previo, y no nada más un simple medio para lograr fines privados; aparecen entonces los medios como algo exterior.

El riesgo es que, a fuerza de aparecer así, el dinero termine separando a los hombres, que no saben entenderse más que a través de él, puntualmente, y que están atomizados al haber dejado de ver lo que el "mundo de cosas" (en el cual puede encerrarse cada uno) contiene de producción socializada. El individuo autónomo a ultranza, que no se siente condicionado por nada y al que se refieren Gauchet y otros,

no sería sino un individuo que vive en la ilusión de que puede hacer abstracción de sus condiciones de existencia; el hecho de que en el capitalismo los nexos sociales aparezcan como algo exterior parece darle al mismo individuo mayor libertad y otorgarle la posibilidad de actuar sobre esas relaciones "externas". No significa lo anterior, aunque lo declare Margaret Thatcher, que "no existe tal cosa como la sociedad", sino que se les presenta como "externa" a los individuos que la crean, en la medida en que sus relaciones están mediadas por el dinero, lo que los vuelve más independientes y al mismo tiempo indiferentes al otro si no es por la mediación mencionada; las relaciones personales subsisten como ilusión, al menos en determinados sectores sociales. Se produce la tensión entre estas posibilidades abiertas por el individualismo (que no siempre es egoísmo) para la autonomía y la autosuficiencia y el hecho de que, en ciertas circunstancias, el individuo ya no se siente en deuda con la sociedad, que por lo demás se rehusaría a pensarse como tal. Así las cosas, ya no hay nada que pensar, sino reglas por asumir para adaptarse y buscar el beneficio propio, de la misma manera en que se asume lo comunitario en el mundo señorial a la espera de sacar alguna ventaja y poder personalizado. Como sea, el individuo siempre es social (así la moda social promueva al "antisocial": el narcotraficante, el gángster, etcétera...), aunque no sea lo mismo que comunitario, en la medida en que lo segundo llega a reducir al individuo para volverlo simple parte de un "todo orgánico", asignándole una jerarquía inamovible (lo propio de las comunidades arcaicas), a diferencia de la movilidad que en principio abre el capitalismo. Si el espacio público no es realmente tal sino un mundo de clientelas en competencia, el retiro al mundo privado de la libertad sin deudas —como no sea eventualmente con la familia, y si acaso— aparece como algo a lo que se puede aspirar, a riesgo de no ver en dicho espacio más que un lugar del cual tomar sin devolver (¿para qué hacerlo si otro se aprovechará?).

En otros términos, muy en el estilo estadounidense, individualismo no es aquí individuación, hasta la singularización, sino egoísmo propio de lo que Amartya Sen (1986) ha llamado "tontos racionales":

la persona que, basada en el cálculo costo/beneficio, no estima más que la conveniencia propia y que en este sentido no repara "en nada ni en nadie", salvo que pueda apelar al egoísmo y la conveniencia en beneficio propio. A esta conveniencia se la considera legítima persecución de intereses, pero es preciso hacer distinciones: Adam Smith, quien no veía nada negativo en el individualismo y en el hecho de que cada uno persiguiera sus intereses, no sin un dejo de egoísmo, reprobaba éste en su *Teoría de los sentimientos morales,* y le oponía la necesidad de simpatía y cooperación para que una sociedad sobreviviera. El problema está en el modo en que, a fin de cuentas, se le aparecen al individuo en la sociedad capitalista las relaciones sociales: como cosas por adquirir, por el "tener", si de marca mejor, en la batalla por el estatus, y no como relaciones entre personas. Llegado al predominio de lo económico sobre cualquier otra esfera, como lo advertía Karl Polanyi (2007), el capitalismo puede "destruir sociedad", pero todavía hace falta saber qué se entiende por "económico", dadas las diferentes etapas por las que pasa el capitalismo. En última instancia, no se trata nada más del problema del fetichismo de la mercancía y la alienación. Se trata, sobre todo en la creencia que trata de propagar la sociedad estadounidense, de que el cálculo costo-beneficio que en principio debe hacer todo el mundo (al grado que un economista como Gary Becker lo lleva a la familia y otras instituciones) está para obtener una "ganancia", aunque no se trate en rigor de ello, puesto que no todo el mundo es empresario. La "sociedad del rendimiento" de Byung-Chul Han no sería entonces sino la sociedad de la máxima ganancia, del "plus" en todo, como si la explotación por lo demás opacada pudiera extenderse a todas las relaciones, lo que no es así, aunque muchos terminen por no preguntarse del otro más que lo que le "pueden sacar": de nueva cuenta, cómo "hacerlo rendir" en beneficio propio o… "dejarlo morir".

Esta búsqueda de ganancia es el equivalente de la búsqueda de la ventaja en una sociedad como la señorial: si antes se buscaba la relación con ventaja, ahora se pregunta: "¿Qué gano yo con tal o cual cosa y de tal o cual persona?". El problema se complica si, como en América Latina, se imbrican las dos dimensiones. En el pasado, una

posición ventajosa (por ejemplo, en el aparato de gobierno) podía dar lugar al acceso a la riqueza, sea ganancia mediante un negocio o renta. Ahora, es en principio la riqueza la que da acceso a las ventajas: es al menos lo que parece sugerir por un momento la proliferación de presidentes-empresarios en América Latina, de Vicente Fox a Sebastián Piñera. Desde nuestro punto de vista, pasa tiempo antes de que la riqueza, que ya no excluye métodos capitalistas, deje de estar subordinada al poder, para que pase a ocurrir lo contrario y por fuera del Estado. Así pues, el predominio de la esfera económica es algo relativamente nuevo, y no deja de estar en tensión con la supremacía de la política, dependiendo de la experiencia histórica de cada país. Para el cambio, hace falta que el poder deje de verse como lo predominantemente político, que además es corrupto y roba. En otros términos, debe llegar a diferenciarse el robo de la explotación, que no son lo mismo, ni implican el mismo tipo de relación con la voluntad y la propiedad, que en el segundo caso no pueden ser objeto de apropiación por parte del "amo" o de quien crea serlo.

El capitalismo en su forma pura, es decir, en teoría, termina por extraerle a la persona su ser genérico, que es el trabajo mismo, en tanto que "vida que crea vida" y que le permite objetivarse, verse a sí misma en los objetos creados, y convertirse en objeto, es decir, transformarse a sí misma, todo más allá de la simple satisfacción de necesidades biológicas y además con la conciencia del proceso. Buena parte de lo que entraña el ser genérico puede encontrarse en la filosofía de la Historia universal de Hegel. En este caso, la objetivación no se le aparece a la persona como un extrañamiento por el cual, si se trata de un régimen señorial, se enfrenta a otra, de la que depende y que está por encima de los frutos del trabajo de la tierra (en el régimen señorial y sus herencias se elimina con la muerte a quien compite "indebidamente" por la apropiación de esos frutos), o se enfrenta con un mundo de mercancías con dueño que parecen tener vida y a las que se "engancha" aspirando a la "riqueza" por medio de otros hombres. En la medida en que se subordina a la propiedad privada, de la que es dueño otra persona, la persona de trabajo se enfrenta a su producto como algo

extraño y al mismo tiempo a otra que se adueña de ese producto. Por su parte, el ser genérico, que es también ser pensante, se degrada de ser un fin, por lo demás creativo, a medio para satisfacer necesidades (Marx, 2018a: 206). En este sentido, se pierde de vista la universalidad del ser genérico, que tiende a reemplazarse por influencia estadounidense en "especie", pese a que las hipótesis darwinianas estén hoy sujetas a debate. De ser un fin, la persona pasa a ser un medio, y en la sociedad capitalista los seres humanos se vuelven "medios de otros hombres", y no exactamente "hombres de otros hombres": instrumentos, no dependientes. No son "prolongaciones de", a veces de por vida, sino instrumentos —incluso fugaces— pareciera que casi "casuales" al coincidir en sus "intereses", y que pueden "usarse y tirarse": "medios para". Dicho de otro modo, al ser un hombre medio de otro hombre, es de un instrumento que se trata, para decirlo en términos "industriales", un instrumento para llegar a un fin que es el "tener" y que involucra a la riqueza en dinero.

Cabe anotar que, en el régimen señorial, el poder parece inmanente a las relaciones sociales todas, y al mismo tiempo la religión ofrece la "trascendencia" de ese poder, para quien lo tiene personalizado. En cambio, en el capitalismo es la economía en lo que ofrece para extraer una "ganancia" de otro la que parece inmanente (el beneficio para sí), sin mayor trascendencia (pese a las tesis de Weber), ni pasado ni futuro en la versión "presentista" estadounidense, lo que implica que se anula todo horizonte de que el sistema en cuestión sea "sobrepasado" por algo (de ahí, dentro del mismo sistema, las búsquedas de sentido en las más diversas direcciones, desde la ciencia ficción y la reiteración en el apocalipsis cercano hasta la vuelta a lo "auténtico" y "natural", pasando por la autoayuda). Desligado del trabajo, este sistema produce más fácilmente sinsentido y la violencia que incuba en su interior tiene que ver con ello, como lo han mostrado diversos estudiosos. En otros términos, lo que toma hasta cierto punto el lugar de la herencia señorial es a la vez más humano e inhumano, algo que ya había descubierto Smith, y dista mucho de estar exento de ideología, aunque no forzosamente haga propaganda.

Como sea, tratándose de instrumento, se trata igualmente de algo con lo que se hacen "operaciones", por lo que no se está en el mundo de la maniobra bélica y ni siquiera en el del ingenio de la estratagema, sino en el del cálculo, que supone prever el resultado de una acción previamente concebida y eventualmente con datos conocidos: el cálculo hace "cómputo", "cuentas" por medio de "operaciones", no desligadas de "procedimientos mecánicos";[6] la operación, cabe recordarlo, es un "conjunto de reglas que permiten, partiendo de una o varias cantidades o expresiones, llamadas datos, obtener otras cantidades o expresiones llamadas resultados".[7] Desde este punto de vista, no cabe confundir la razón o el raciocinio como parte del ser genérico —su capacidad para ser consciente y pensar, para ser "autoconciencia positiva" y no enajenada, lo que no tienen los animales— con lo que Marx (2009: 30) llega a llamar "las aguas congeladas del más frío cálculo", que además de la instrumentalización ya mencionada pueden implicar, en un sentido más peyorativo, la manipulación, que supone "operar" o "manejar" con algún instrumento, y desarrollar las habilidades para tal efecto. No se puede excluir que, en el cálculo para instrumentalizar al otro, convirtiéndolo en un medio, el ser humano llegue a actuar "maquinalmente", si además está convencido de que no hace más que seguir "sus intereses", lo que suele estar completamente legitimado, aunque no se distinga entre intereses legítimos y beneficio propio exclusivo. En el límite, la forma de adaptarse a lo descrito puede encontrarse en la utilización mutua normalizada, o instrumentalización mutua. Es importante señalar cómo lo descrito opera una adulteración: hace pasar por universalidad esta instrumentalización después de haber evacuado la verdadera universalidad del ser genérico, al degradar el trabajo y degradar al ser a simple medio. Frente a un mundo creado en principio por él en su trabajo pero que no se le aparece como tal, sino como algo extraño, se trata entonces

[6] RAE: 269.
[7] RAE: 1101.

de "hacer operaciones" para utilizar el mundo externo en beneficio propio, sin que ello implique considerar el "ser social" de la persona ni otro límite que el de la ganancia, o en principio la propiedad privada, si se le reconoce como tal. El problema está en que el ser humano aparece también, al menos en su energía y generalizada la creencia en la explotación, como mercancía: a diferencia del régimen señorial, no es una voluntad de la cual adueñarse, sino una energía que comprar o vender.

Se suele dar por sentado, por un supuesto "sentido común" que admite la mercantilización de todo, como lo ha mostrado David Harvey (2007), que "mientras no se dañe" (entiéndase que la propiedad ajena, así sea la del cuerpo), todo acto de compraventa es normal y es en cambio extraño, por decir lo menos, situarse en otra posición, y se llega a ver entonces la defensa del ser genérico (no todo se reduce a asuntos de clase o de estatus) como algo incomprensible o como un desafío a lo que Foucault tal vez llamaría la norma; se trataría así de una "anormalidad". Queda por ver desde dónde procede este desafío: si desde la reivindicación del ser genérico, la "vida que produce vida" y que al mismo tiempo sabe que para todo ser genérico hay un límite que es la muerte, que termina de revelarle al individuo la fuerza del género humano, o en cambio desde la reivindicación de los "poderes comunitarios" que no son forzosamente existencia del "ser social", sino que tienden más bien a rechazar el individualismo si es que representa individuación o autonomía y no lo ya descrito, la forma de encumbrarse para repartir, fuera del derecho a la producción individual.

Al capitalismo estadounidense no le falta la capacidad para recrear como mercancías para el consumo, y por lo mismo desfigurados, estos poderes comunitarios, al mismo tiempo que el cálculo sabe cómo descabezarlos para volverlos inocuos. En el fondo, es la mercantilización de dichos poderes que se convierten en esa materia inerte que llega a llamarse muy llamativamente "patrimonio cultural", como lo han mostrado algunos trabajos recogidos por Pérez Montfort y De Teresa (Arredondo Vera, 2019).

No está de más recordar que, aquí, se trata de "hacer vivir", para retomar la perspectiva de Foucault: de ahí la promesa de incluir a todos (¡para extraer ganancia de todos!), haciendo en el fondo redituable hasta el último nicho de vulnerabilidad, y obligando a preguntarse si se trata de un fin en sí mismo o de un medio, así sea para dar a entender que "nadie queda fuera", y que por lo tanto tampoco tiene mayor sentido situarse por fuera y contradecir. Como sea, la oposición entre individuo y sociedad aparece como errónea, y al individualismo mal interpretado de la sociedad capitalista, que supuestamente no produciría más que "individuos aislados" (lo propio de un Robinson Crusoe hasta toparse al menos con su Viernes) no se puede oponer un poder comunitario que, al menos en el caso latinoamericano examinado, al mismo tiempo que rechaza la individuación y castiga la autonomía, la "consistencia autónoma", tiende a endiosar a individuos que muy bien pueden maniobrar para ventaja propia, que es como el "señor" aprovecha el poder mismo, creyendo tal vez que lo sostiene Dios y no sus súbditos o dependientes. Entretanto, lo que se tiene de nuevo es la conveniencia pura y simple, como resultado de un cálculo que busca obtener lo máximo (de ganancia, en cualquier terreno) dando lo mínimo ("dar" que se representa como "pérdida", algo inútil): aquélla puede tomar el lugar de la maniobra de antaño sin dejar por ello de presentarse con sentimientos aparentes por delante y la mejor sonrisa. Pero es más el mundo del individuo y su sobrevivencia o su éxito que el de la clientela.

Queda un asunto, puesto que interviene el dinero. Hasta tiempos recientes, es posible pensar que la penetración del capitalismo es aprovechada en América Latina para poner la riqueza al servicio del poder, primera parte de una relación contradictoria entre ambos. En este caso, la riqueza económica, en vez de ser un fin en sí misma, es un medio. Se puede pensar entonces que desde la jerarquía de la clientela aparece directamente la corrupción, puesto que las lealtades ya no son simplemente de hombre a hombre, sino que una manera de adueñarse de voluntades es comprándolas, y una forma de escalar en la clientela es "ofrecerse" —ofrecer los servicios— a la espera de que,

a diferencia de antaño, ya no serán recompensados en tierras, ni tal vez con dependientes (aunque difícilmente falten), sino con dinero. El dinero y la ganancia "engrasan" así relaciones arcaicas, en las cuales como sea sigue imponiéndose el poder. Con todo, a la luz del capitalismo, lo que antaño eran prácticas de lo más naturalizadas, desde el Estado populista hasta las llamadas "dictaduras patriarcales", termina con clientela incluida por aparecer como práctica de corrupción, sin que se vea empero que su origen primigenio no está en el dinero, sino en un tipo especial de funcionamiento del poder comunitario. Es así que puede llegarse a la creencia, para algunos sectores, de que no importa la corrupción mientras se reparta, como si el robo fuera el equivalente de un "detonante de la inversión". Si, según Marx, el dinero puede hacer que alguien feo se vea bonito (en el medio del espectáculo u otro siempre se podrá recurrir por lo demás al botox, la liposucción, el implante, etcétera…), también puede hacer que una clase dominante crea erróneamente que salir del "atraso" es pura cuestión de "inyectar dinero", sin cambiar en lo más mínimo de mentalidad.

## Y el problema de la "propiedad de sí"

De acuerdo con John Locke:

> […] cada uno tiene […] una propiedad que pertenece a su propia persona, y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden suficientes bienes comunes para los demás (Locke, 2006: 34).

Considerado padre del liberalismo clásico, Locke pudiera servir de punto de partida para argumentar que el trabajador tiene derecho a la propiedad de todo su trabajo, lo que no ocurre así, pero lo cierto es que se abre aquí la puerta para el individualismo basado en una conciencia de sí —integridad— inviolable, el "individuo autónomo y soberano" (Castel y Haroche, 2003). Es lo mismo que se reclama cuando se dice que la mujer, cada una, es dueña de su propio cuerpo. Ya no hay más cuerpos y mentes de propiedad ajena, como en el esclavismo, ni "prolongación de..." sin independencia, como en el régimen señorial. Se abre la posibilidad de que cada uno sea propietario de su criterio. Esto no querría decir, según Robert Castel y Claudine Haroche (2003: 13), que hubiera una "esencia" individual al margen de todo soporte social, aunque puedan existir individuos carentes de ese soporte, pero en este caso "individuos por defecto", atomizados y frágiles, supernumerarios y socialmente inútiles. No son los individuos integrados ni por ende útiles, y no encuentran su lugar en la sociedad: el problema de su "libertad" no se plantea más que en abstracto.

Si bien es cierto que Hobbes ve por su parte el riesgo de una guerra de todos contra todos en el orden natural, algo no descabellado donde cada hombre es el medio de otro, Locke considera que la comunidad política puede salvar este peligro eligiendo a representantes que garanticen los derechos intocables a la vida, la libertad y la propiedad; por lo demás, la libertad no debe tener restricción alguna. En este marco, Locke ve entonces en cada individuo a un "propietario de sí mismo" y no deja de reconocer como propietario privado a quien vende su fuerza de trabajo, aunque no esté dicho explícitamente así. Dada la influencia de Locke en Estados Unidos, que recoge un estudioso como Louis Hartz (1995), es preciso señalar que ese autor inglés y liberal no se inscribe, a diferencia de Rousseau (o de Hobbes a su manera) en una tradición tan contractualista: el pacto en la comunidad y la elección de sus representantes se basan en la confianza, *trust*, que es otro tópico que permea las relaciones capitalistas "a la estadounidense" y llega a penetrar en el mundo latinoamericano, mientras Francis Fukuyama (1998) le dedica un libro al tema, *La confianza*, para sacar-

lo de la órbita familiar y llevarlo al mundo de la empresa. Así, todo el mundo pide confianza, hasta el médico que sugiere que un medicamento funcionará según el grado de confianza que se le tenga. Cabe señalar que esta confianza está fuera de toda dimensión de obligaciones, puesto que no hay una base contractual, y deja "libertad" a cada uno de escoger "confiar o no", aunque la invitación está hecha y quien la rechace pueda ser visto como alguien que no comparte los valores de las relaciones interpersonales. Se llega al grado de que se "acredita" la "solvencia" de un país (para atraer inversiones, por ejemplo) de acuerdo con criterios de "confianza".

Aquí aparece a su modo la tensión entre el mundo que se va y el que se propone en América Latina, puesto que la confianza sin base contractual deja a cada uno libre de actuar a su conveniencia... y hasta de hacer cosas que en el mundo feudal podrían ser fácilmente tomadas como actos de traición, o que en todo caso pueden tomarse como abusos de confianza. En realidad, dado el carácter empresarial del tópico, pese a que alguien como Fukuyama lo hace remontar hasta tradiciones familiares (que bien pueden ser precapitalistas, aunque en realidad en el mundo de la clientela a alguien no se le tiene confianza, sino fe), se presta a la estafa. Ofrecer confianza puede ser una forma de vender o venderse previa al *catch as can*, la instrumentación del otro para beneficio propio, sin que sea vivido como anormalidad. La instrumentación o manipulación puede estar así precedida de las más diversas manifestaciones de confianza, no sin dejos de igualitarismo, aunque desde otro ángulo pueden ser vistas como "confianzudas" (el "confianzudo" se toma excesivas confianzas en el trato con los demás) o de "confiancitas" (la familiaridad excesiva). Nótese que esta petición de confianza no pone el sentimiento por delante, ni apela a la religión, pese al *In God we trust*, aunque de todos modos sugiere que se "deposite" algo propio en el otro. La definición oficial dice mucho, puesto que se trata de "encargar o poner al cuidado de alguien algún

negocio u otra cosa".[8] No es muy difícil saber que en el capitalismo confiar puede ser la mejor manera de hacerse estafar. Otra vez, en el mundo latinoamericano se arriesga la petición de confianza para hacerse maniobrar y la maniobra con la confianza para terminar ya no traicionado, sino estafado.

Como lo sugiere Han, el capitalismo de la psicopolítica tiene su registro de emocionalidad, y podría agregarse que, en el llamado a la confianza como forma de pacto, sin contrato, hay un llamado a "dar crédito" que puede obedecer a distintas razones (por la marca o la imagen, por ejemplo...). Todo el mundo es entonces *my friend*. Si uno se atiene a Locke, es el modo de elegir en la comunidad de propietarios privados y seres libres, por ende, una manera de reconocerse como tales: en realidad, se sabe a quién se le habla así y a quién no, en Estados Unidos para empezar (donde el *you* es por lo demás lo suficientemente ambiguo, pero sin que nadie se dirija por ejemplo a un juez como *my friend*). Es de nueva cuenta deseo de trato del amo, no forzosamente el registro del mundo del trabajo ni nada que, retomando a Hegel, eduque y dé forma. Se trata de la expresión de libertad del propietario privado que puede permitírselo y pide reconocimiento bajo la forma de crédito. Le es "debido" en su condición de propietario.

Pese a su apariencia humana en su llamado al deseo del otro, se trata de un registro que no implica al ser genérico, que no le da al otro reconocimiento en sí y para sí en la Conciencia de sí; pareciendo apuntar al deseo del otro, bien pudiera apuntar, puesto que lo señala Locke, a un deseo muy específico de "autoconservación" o "preservación de sí" (el "hacer vivir" rindiendo para que a uno no lo "dejen morir"): en este caso, se está ante un sucedáneo de solución, no por la vía del trabajo sino por la del consumo, a la "angustia de muerte" del esclavo, haciéndola desaparecer bajo la apariencia del *Great Pretender* bien detectada por Bolívar Echeverría. Se había sugerido que es, a la vez, más humano e inhumano: se tiene en principio, al ser "propietario de sí",

[8] RAE: 420.

el acceso a la conciencia individual y no gregaria, pero al mismo tiempo el riesgo de verse "dejado morir" si no se genera ganancia "como todo el mundo". Esta es otra dimensión en la cual puede pensarse que el capitalismo humaniza y deshumaniza a la vez.

La emocionalidad referida, bien vista, no responde exactamente a lo que Locke veía como trabajo que da derecho a la propiedad privada, aunque sea la forma más sencilla y entendible de percibirlo, incluyendo al trabajador (es un trabajo que bajo la forma de un salario da derecho a la adquisición de propiedad privada). En realidad, es otra cosa: como ya se ha dicho, de hacer como si todo el mundo tuviera un capital, expresión que puede vulgarizarse ("tengo un pequeño capital con el que quisiera una casita o un negocito..."), como si por lo demás correspondiera a cada uno lograr la "valorización de su capital": puede suceder hasta en 15% de las empresas mexicanas que no generan ni un solo trabajo, porque únicamente emplean al dueño y su familia, sin contrato ni remuneración fija (Ríos, 2021: 88), en un país en el que por lo demás sólo 25% de las pequeñas empresas vive más de 15 años (2021: 72) y muchas "autoempresas" son en realidad el resultado de la falta de oportunidades de empleo (2021: 61). Es lo que puede darle la impresión a Han de que en la sociedad del "rendimiento" la gente se "autoexplota", cuando se trata en realidad de propagar la visión del mundo del empresario, el dueño del capital. Sin la dimensión del trabajo pero con un dejo de extender la "explotación" (sin que se trate realmente de tal) a todas las relaciones interpersonales, puede crearse la falsa impresión de una "inmanencia del poder" en las relaciones sociales: se "entra en la circulación" como si se tratara de un intercambio más (entre equivalentes) cuando se busca en realidad lo que se ha dado en llamar un "plus", desde la supuesta "valorización del capital propio" (una ganancia para sí, aunque no se trate realmente de tal cosa); está toda la emocionalidad de Dale Carnegie, Norman Vincent Peale o Robert Greene (se verá un poco más adelante), hasta la posibilidad de "explotar" a cualquiera, aprovechando los factores que mencionan los mismos autores, y en particular Greene, aunque Carnegie o Peale no están exentos. En suma, se trata de exten-

der la mentalidad del capitalista u hombre de negocios como si fuera algo universal, de todos y natural, el "interés general". No tiene nada de extraño que la mentalidad predominante en el mundo capitalista busque ser la del capitalista. Lo que ocurre es que aparece como capacidad del "capital" de cada uno una "autovalorización" que se produce en realidad por un comportamiento colectivo de personas de carne y hueso, en la "circulación social" y, nótese bien, en la confusión entre dinero y capital.

Ciertamente, disolviendo "las rígidas relaciones de dependencia personales", en el capitalismo el dinero termina constituyéndose, aparentemente, en el único lazo social, dejando a los individuos recíprocamente indiferentes y escindidos entre ellos y desvinculados de las estructuras político-económicas, al grado de que, según Gaetano Rametta y Maurizio Merlo (2005: 302-303), quienes citan a Marx, cada uno no vale más que como "propietario de dinero", con este "poder social" en el bolsillo. Mediante el dinero los individuos se dicen unos a otros lo que valen (tanto tienes, tanto vales), se "convalidan" en sociedad, lejos del ser genérico. El dinero puede dar también la impresión de reificación del nexo social. Cierto es que, para quien puede hacerlo, un problema puede desvanecerse o por lo menos ser ocultado con dinero, al igual que una persona (comprando su silencio o su discrepancia, por ejemplo), pero lo que se ofrece en la emocionalidad de la psicopolítica es para cada uno la posibilidad no de tener dinero, sino "un capital" para "entrar en sociedad" volviéndose "socio" y distinguiéndose así de otros. Queda en efecto el asunto de que hay igualmente una invitación a ir más allá del simple uso del otro como medio y a usarlo de tal modo que se obtenga una "ganancia", invitación, entonces, a la explotación (aparente al menos) del otro. Está claramente dicho que fuera de este circuito se "deja morir" a quien fracasa o no juega —o se rehúsa a jugar— en esta circulación social. A estas alturas se está siglos después de Locke y de la relación de la propiedad privada con el trabajo, que pareciera "forma natural" de la pequeña producción mercantil simple. Lo inmanente a las rela-

ciones sociales no es en realidad el poder sino, después del dinero, el "capital", la posibilidad de obtener "ganancias" y de "explotar" a otro.

Ya se ha mencionado el atractivo de buscar liberarse de las ataduras de un régimen como el señorial, como puede serlo liberarse de la esclavitud o de la comunidad primitiva y poder pasar a tener garantizadas la vida, la libertad y la propiedad, lo que no es cosa menor, aun cuando una cosa es deberlo al trabajo y otra "comprárselo". La complicación viene de esta búsqueda ya sin el trabajo al que se refiriera Locke, lo que parece culminar el ideal de la maximización de la ganancia simplemente haciendo desaparecer el costo (o haciéndolo recaer sobre los demás). Se pueden esperar entonces calificaciones y títulos sin mayor estudio; periodistas que opinan a contrapelo de todas las evidencias pero que son "firmas", como pudieran ser "marcas"; cantantes con mucha fama pero sin voz ni capacidad para la melodía; literatos que no saben escribir catapultados a la mayor reputación; sociedades con mucho dinero en circulación sin sospechar de su origen turbio; presidentes sin experiencia política, aunque la tengan en el mundo de los negocios; entrenadores de futbol de renombre pagados con millonadas para llevar a un equipo a ninguna parte, o hasta alguien figurando en un Facebook para ganarse un *like* más o el sempiterno comentario sobre su "guapura" por nada, etcétera. Es, así, un mundo de gente buscando hacerse de un "capital" y "rindiendo" —para la pura cantidad— sin respaldo en el trabajo ni, por ende, en ninguna producción o creación en particular, es decir, sin aportar nada a la riqueza social ni tener idea de que pudiera ser producida, en vez de "nacer" de un mero acto de compraventa: comprar barato para vender caro, "abaratar" al otro para "encarecerse" uno mismo a sus ojos.

## De regreso: no es cualquier capitalismo

Más allá de lo que pueda decirse del "espíritu protestante" partiendo de Max Weber, lo que caracteriza al *self-made man*, hombre que se ha hecho a sí mismo, difícilmente es el trabajo o la producción, sino la capacidad de hacerse rico y de ser, no alguien que se "autoexplota",

sino que sabe "invertir en las relaciones", tal vez sin dudar en "explotarlas" (si es que cabe hablar así), y de tal forma que se consiga una "ganancia" (también hasta donde quepa hablar así), y se tenga "éxito". Si el régimen señorial seduce con la aspiración a tener propiedad para ser "señor", la sociedad capitalista, en especial la estadounidense, en cierta medida desligada de "formas naturales", seduce en el llamado a que cualquiera que lo desee pueda volverse empresario, entiéndase que hombre de negocios. En esta óptica, cada ser humano es un empresario en potencia, y falta que sepa de la "técnica" para lograr el "éxito", material, y no en términos de poder personalizado.

Aquí tiene cabida un extraño discurso sobre el capital, puesto que en principio es una relación (entre propiedad privada y trabajo), y la extrañeza aparece sobre todo desde que en 1964 Gary Becker acuñara la expresión "capital humano", que puede incluir desde el cuerpo hasta la educación recibida. Desde el punto de vista escogido aquí, es igualmente equívoco hablar de "capital cultural", "capital simbólico", "capital social", etcétera, pero todo lo anterior traduce el "bagaje" para "hacer una inversión" y, en principio, para abrir el espacio de búsqueda de ganancias, aunque tampoco sean propiamente tales. De lo que se trata es de hacer de cada uno un "empresario de sí mismo", al menos en apariencia, o, volviendo sobre Han, alguien capaz de "rendir" en todos los aspectos de la vida, al grado de adulterar la idea de cultura, que ya no remite a conocimiento, sino a un hábito ("la cultura de esto o lo otro") por modificar desde el cálculo costo-beneficio (para mercantilizar). Así se llega incluso a los cálculos de medición de la felicidad.

Ese "mayor rendimiento" en realidad significa, desde el punto de vista de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, el encuentro de dos deseos, incluido el del reconocimiento: el deseo del empresario de que su subordinado "rinda más", para extraerle más trabajo impago, lo que no excluye que este rendimiento se dé bajo la forma de iniciativa, imaginación y creatividad (más si se trata del capitalismo cognitivo), y el deseo de reconocimiento del subordinado, que llega al grado de crearse la ilusión de que él también es un empresario con capital, que ha sabido superarse personalmente "invirtiendo en sí mis-

mo". Es el equivalente del siervo que sueña con que lo llamen "señor". El *self-made man* contrasta, por su parte, con el "hombre de otro hombre", ya que no le debe más que a su propio esfuerzo, en apariencia. Hay evacuación de cualquier posible conflicto, contradicción o desafío: ningún empresario invierte en alternativas que no muestren ser rentables y que no hayan sido recuperadas como tales por el sistema, que es capaz de hacer la revolución todos los días ("la revolución de los iPhones con el modelo X", "el automóvil que revoluciona tu sentido del confort", "la revolución musical", etcétera...).

A este "sueño americano" se puede enganchar desde un latinoamericano hasta el último de los inmigrantes hmong procedentes de Laos. En el mundo capitalista de fuerte inspiración estadounidense se trata de "saber" vender y comprar, "saber" ponerse un precio en toda negociación y pasar así por la mercadotecnia y por las relaciones públicas, claves en el mundo de la empresa y los negocios, y de apariencia más importante que el trabajo. Hay, en la influencia estadounidense, cierta parte de lo que desde finales del siglo XIX (1898) Thorsthein Veblen (2010) llamaba "clase ociosa". El capitalismo estadounidense que gana influencia en América Latina no es el jacksoniano de la libre competencia de mediados del siglo XIX, sino el de los grandes magnates que lo compran todo, hasta "mujeres trofeo", para recordar la ironía de Veblen, y el consumo ostentoso, por el cual se debe mostrar en sociedad el lujo del ocio. Es un capitalismo que se consolida en los años veinte, y que luego del esplendor de la segunda posguerra saldrá de aprietos por décadas con la gran estafa, la abolición del patrón oro-dólar de Bretton Woods (1944) en 1971 con el presidente Richard Nixon asesorado por Milton Friedman.

A falta de una trascendencia religiosa, puritanismo aparte, e independientemente de las búsquedas de cada uno, dada la crudeza de un sistema en el cual cada uno termina no siendo más que medio de otro, se vende la creencia de que el sistema está para satisfacer los más diversos deseos de la gente. Es distinto de actuar sobre la voluntad: desear es "aspirar con vehemencia al conocimiento, posesión o disfrute

de algo",[9] en una acepción que no está desligada de la propiedad (en "posesión" o en "usufructo"), y al mismo tiempo el deseo al que apunta el capitalismo es un "movimiento afectivo hacia algo que se apetece",[10] hasta donde es afectivo y no, más simplemente, algo emocional. En este estadio, se ha salido del terreno del trabajo para estar en el del consumo (¿a partir de la "posesión" o el "usufructo"?): no se trabaja por deseo en el capitalismo, lo que no excluye excepciones, más en la medida en que muchos trabajos no son deseables, sino que han sido degradados a medios de sobrevivencia, y no puede esperarse tampoco reconocimiento del amo, si se tiende a creer que "la riqueza crea riqueza" (a partir de la inversión) y por ende empleo e ingreso (¿es al amo en exclusiva a quien se le debe entonces reconocimiento?). No es que siempre haya sido así, ni siquiera en Estados Unidos, pero es la representación del poder económico en el capitalismo financierizado, que corre a la par con tal precarización del trabajo que lo vuelve aún más difícilmente soporte del deseo (del deseo del trabajo mismo por lo que contribuye al crecimiento del ser genérico).

Se trata en este marco de terminar de anular las contradicciones apelando a las emociones de cada uno, más que a la afectividad o al sentimiento, aunque se mantenga la confusión. Para convertirse en "empresario de sí mismo" hace falta una "gestión de las emociones", no de los afectos que requieren ser educados, pues en el capitalismo de control o vigilancia la educación se refiere más a una técnica, de habilidades o competencias, antes que al "dar forma" de Hegel. Contra cierta confusión de Eva Illouz, Han sostiene que el capitalismo de la psicopolítica, distinto del disciplinario, se basa en emociones, que son performativas, y no en el sentimiento, constatativo ("tengo el sentimiento de que…). "El sentimiento tiene otra temporalidad que la emoción. Permite una *duración*. Las emociones son esencialmente fugaces y más breves que los sentimientos. Frente al sentimiento, la emoción

[9] RAE: 524.
[10] RAE: 528.

no representa ningún *estado*. La emoción no se *detiene*" (Han: 2019b: 67-68), y en este sentido no fomenta el ser pensante. En la psicopolítica, y pese a que no pueda hablarse propiamente de "despliegue de la personalidad", contra lo que sostiene Han, la libertad es en gran medida la de expresar emociones como parte supuesta de una "subjetividad libre", para que a través de esta expresión parezca ser captado el deseo. Subjetiva, situacional y volátil, así es la emocionalidad que Han ve como contraria a la objetividad. Así pues, el capitalismo se apodera de la emoción para influir a nivel prerreflexivo, en la medida en que la sede de las emociones (el sistema límbico) es también la de los impulsos. Desde Adam Smith se sabe hasta qué punto el trabajo puede perder su creatividad y atrofiar la personalidad, pero esta pérdida para el ser genérico se compensa con una impresión de *easy going* en la oferta de consumo, la creencia de que no vale tomarse nada demasiado a pecho ni mucho menos en serio, porque es preferible la adaptación *light* o *cool*, que de ser permitida por la empresa genera eventualmente mayor apego a la misma que un mundo disciplinario. La "búsqueda de ganancias" es también *the pursuit of hapiness*, la búsqueda de la felicidad consagrada como tal en la Constitución estadounidense y que pareciera obligar a todo el mundo a mostrarse feliz, al menos entre quienes han tenido "éxito" o aspiran a tenerlo a toda costa.

Hay una confusión adicional, y está en que el goce, ligado al usufructo y al consumo, hace que sea en éste que se consagre la ganancia.[11] No es necesario insistir demasiado en que es una posibilidad de realización del deseo negada a gran parte de la humanidad, que carece del ingreso suficiente para darse la licencia, "darse el gusto" o "permitírselo" porque "se lo merece", como reza la publicidad. No cualquiera puede "colmar su deseo", ni creer por cierto que puede ahorrarse la falta en ser, aunque la idea de que cualquiera puede es justamente la propagada por el capitalismo estadounidense, no lejos entonces de la creencia de que el que no puede es porque no lo desea. Si en el

[11] Gozar es "tener y poseer algo útil y agradable": RAE: 777.

régimen señorial se goza del gran poder personalizado, en el capitalismo se goza del éxito material, y en ambos casos está la tentación de ocluir u obliterar la falta en ser. El consumo puede dar la impresión de lograr hacerlo. La hibridación latinoamericana da para que algún hombre de negocios incursione en el poder personalizado (Fox, Piñera, Lasso, Martinelli, Varela...), pero también para que el poder dé acceso a la riqueza ("boliburguesía" rentista en Venezuela...).

Más que afectiva, es una obesidad emocional —no desligada de la búsqueda de una ganancia— o lo que Eva Illouz y Edgar Cabanas (2019) han llamado *happycracia*. Mostrarse de otra manera es perder la ocasión de "saber venderse" o tener una pésima "imagen de marca". Es lo incontrolable en una "sociedad de control". Illouz y Cabanas remiten al surgimiento de la psicología positiva en Estados Unidos, y un buen punto de referencia al respecto puede serlo Peale, con su énfasis en el "pensamiento positivo", entendido como lo propio del éxito y lo contrario del fracaso. Como lo señalan Illouz y Cabanas, no deja de haber un rastro religioso en la "persecución" de los pensamientos negativos como se lo haría contra los pensamientos "pecaminosos": es hacer desaparecer un problema como conflicto potencial y sobre todo peligroso, cuando en realidad debe venderse un ego feliz. Este tipo de visión no dejó de prender en una parte de la población latinoamericana y diríase que incluso como parte de lo llamado en Perú "huachafería", una forma de cursilería de mal gusto.

Joseph Nye acuñó en las relaciones internacionales la idea de "poder blando". Es la forma de ganarse a los demás no por la fuerza (militar, sobre todo), sino por el deseo, deseo del otro de imitar lo estadounidense, deseo del "esclavo" de ser reconocido por el amo, pero a través del consumo y el estatus, la propiedad de algo, y no por la lucha por alguna "consistencia autónoma" a partir del trabajo. Ya se había mencionado: quien se pone la playera albiceleste de Maradona con el número 10 puede creerse por un momento Maradona, como puede creerse de otro estatus quien se tiñe el pelo con mechones rubios. Lo que dice Nye difícilmente se crearía nada más por ósmosis, aunque está desde luego el papel de los medios de comunicación masiva.

El deseo de fondo no sería entonces tanto el de "ser" estadounidense cuanto el de "tener", adquiriéndolo, el modo de vida estadounidense, lo que dentro de Estados Unidos mantiene cohesionadas a comunidades de los más diversos orígenes, desde el puertorriqueño hasta el hmong. Lo pregonado por Nye es menos nuevo de lo que parece y entronca ciertamente con lo dicho por Han, a propósito del consentimiento dado voluntariamente al sistema. El consentimiento conjuga la "libertad de escoger", para quien puede hacerlo, con la captación del deseo a partir de lo que aparece como un abanico de oportunidades e incluso diferencias y "diversidad".

A finales de los años treinta, Dale Carnegie inventó una forma de "relacionarse" que puede acercarse a lo sugerido por Nye. Escritor, pero también empresario, Carnegie descubrió la manera muy estadounidense de vender cualquier cosa, incluso una idea, la idea de ser feliz: sonreír, dar la impresión de estar siempre alegre, hacerle sentir al otro —el cliente— que es lo más importante y negar toda forma de crítica o de discusión (en el sentido positivo y no peyorativo de la palabra), al grado que la mejor discusión termina siendo la que no se entabla: "La única forma de salir ganando una discusión es evitándola" (Carnegie, 1999: 151). En un rumbo similar habría de enfilar el pensamiento positivo de Norman Vincent Peale:

> ¿Quién decide si vas a ser feliz o infeliz? ¡Tú decides! [...] Tú puedes ser infeliz si quieres. Es lo más sencillo de lograr. Simplemente elige la infelicidad. Vive la vida diciéndote que las cosas no van a salir bien, que nada es satisfactorio y puedes estar seguro de que serás infeliz. Pero si te dices a ti mismo: "Las cosas van a salir bien. La vida es buena. Elijo la felicidad", puedes estar seguro de que tu elección se cumplirá (Peale, 2004: 21).

Así pues, para no perturbar este estado, Carnegie recomienda:

> Cuando hable con alguien, no empiece discutiendo las cosas en que hay divergencia entre las dos. Empiece destacando —y siga destacando— las cosas en que están de acuerdo. Siga acentuando —si es posible— que los

> dos tienden al mismo fin y que la única diferencia es de método y no de propósito. [...] Haga que la otra persona diga "sí, sí", desde el principio. Evite, si es posible, que diga "no" (Carnegie, 1999: 181).

Está afirmado que ganar una discusión (lo que no forzosamente es hacerlo de mala manera) es someter a otro. Carnegie cita a Benjamin Franklin: "Si discute usted, y pelea y contradice, puede lograr a veces un triunfo; pero será un triunfo vacío, porque jamás obtendrá la buena voluntad del contrincante" (1999: 148). A la vez, "la crítica es inútil porque pone a la otra persona a la defensiva, y por lo común hace que trate de justificarse. La crítica es peligrosa porque lastima el orgullo, tan precioso de la persona, hiere su sentido de la importancia y despierta su resentimiento" (1999: 33).

Se trata de agradar, dándole a entender al otro incluso que es "lo mejor". De este modo, "sólo hay un medio para conseguir que alguien haga algo [...]. Y es el de hacer que el prójimo *quiera* hacerlo" (Carnegie, 1999: 45). No hay que olvidar que, a juicio de Carnegie, muchas veces no se trata con gente regida por la lógica, sino por la emoción, aunque no haya que adularla: "Cuando tratamos con la gente, debemos recordar que no tratamos con criaturas lógicas. Tratamos con criaturas emotivas, criaturas enraizadas en prejuicios e impulsadas por el orgullo y la vanidad" (1999: 41), cuando no en particular por el "deseo de ser importantes", que distinguiría al ser humano del animal (1999: 45-46). En Carnegie se encuentra el mismo principio que en la psicología cognitivo-conductual: "No es lo que tenemos o lo que somos o donde estamos o lo que realizamos, lo que nos hace felices o desgraciados. Es lo que pensamos acerca de todo ello". Así, "proceda como si fuera feliz y eso contribuirá a hacerlo feliz" (1999: 99).

El resultado no está muy oculto, puesto que se trata de negocios: es desear libremente lo que se le ofrece a la persona, como si fuera su deseo en acción. El vendedor también puede llevarse su parte y ser "un líder", sin siquiera emitir órdenes. Carnegie propone ni más ni menos: "Procure que la otra persona se sienta satisfecha de hacer lo que usted quiere" (1999: 281). Ya no se trata de honor u honra, sino de

conservar la capacidad para ofrecer y vender una imagen social de sí que permita seguir en las "relaciones" y "captar deseos": en este sentido, se trata de hacerse de un nombre y/o una imagen que se manejen como una marca. Es en parte lo que invade al mundo de los servicios en América Latina, desde los vendedores de tiendas departamentales hasta los despachadores de farmacias y los operadores de *call centers*, todos dispuestos a vender un "plus", así sea sin estar capacitados para un oficio de verdad.

El libro de Carnegie, *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas*, traducido al español en 1940, no tardó en volverse todo un éxito, incluso a nivel internacional. Si uno se remonta más lejos aún, Ford llamaba a escoger entre automóviles para adquirir cualquiera, con tal de que fuera blanco. En principio, se trata de publicidad para "cerrar tratos" entre formalmente iguales. Este tipo de visión del mundo puede influir en ciertos sectores sociales a mayor distancia del trabajo, que en principio no se rige así, al menos hasta la introducción de la creencia toyotista de que la empresa es una familia (trabajo en equipo en lugar del "aislado", alta rotación de empleados, decisiones conjuntas entre jefes y empleados, etcétera...). En realidad, ocurre que el llamado al trabajador a manejar su "capital psicológico" tiene lugar cuando, a diferencia de antaño y en particular de la segunda posguerra, se abandona la idea de seguridad laboral y sobre todo de "carrera" para hacer entrar la flexibilización y hacer recaer sobre el propio trabajador una nueva precariedad e incertidumbre sobre su futuro, llamándolo incluso a ser "resiliente". Comoquiera que sea, no deja de imperar la creencia mencionada de que cada uno es "empresario de sí mismo", por cuenta propia o incluso dentro de una empresa que se maneja como un "gran equipo" o una "gran familia", en un movimiento contradictorio que le impide en realidad al trabajador hacerse una idea propia de la empresa. Es por ello que se trata de un deseo que apunta a otro deseo, aunque de tal manera que no se fuerza la voluntad del otro, sino que se apela a su libertad, si se atiende a lo dicho por Carnegie: es el deseo del empresario de que no aparezca nada que lo contradiga, mucho menos la "consistencia autónoma" en el traba-

jador, que no deja de ser un simple medio para consumir el valor de uso de la fuerza de trabajo y extraer trabajo impago. Si interviene aquí "la felicidad", se está cerca de la estafa que, siguiendo a Illouz y Cabanas, puede incluso hacer pasar un despido por una gran oportunidad. Por lo pronto, dice Peale, "no hay dificultad que no puedas vencer", y "un método eficaz para hacer que tu mente tenga un carácter positivo es eliminando ciertas expresiones de pensamiento y de conversación que podemos llamar los 'pequeños pensamientos negativos'", para no "condicionar la mente negativa" y dejar de creer en el fracaso (Peale, 2004: 27). Simplemente, expresar algo considerado "negativo" en una conversación es ser un "fracasado" a quien "se dejará morir", así sea con la *benign neglect*, una forma de ignorar una situación delicada por la que se pudiera ser responsable. Para vender (o venderse bien) es preferible agradar: "Otra manera de conseguir el aprecio de la gente es [dice Peale en algo muy parecido a Carnegie] tratar de alimentar el ego de los demás" (2004: 48).

A su manera, Greene (1999) vuelve sobre estos temas y convierte varios de ellos en leyes de poder. En este sentido, probablemente es pertinente no tomarse de manera literal las declaraciones emocionales ya que, como está dicho, son parte de la creación de una imagen que no habla mucho sobre una persona, pero sí sobre su determinación de vender o venderse y "ofertarse". No es exactamente una cuestión de honor, aunque desde su *Teoría de la clase ociosa* Veblen hubiera mostrado ya el drama del hombre de negocios estadounidense en su necesidad de comprar éxito, prestigio, honor y poder, que se consiguen así a partir de la riqueza y no del poder personalizado. El asunto de la imagen es considerado crucial a tal grado que Greene llega a enunciar: "Tanto depende de tu reputación, protégela con tu vida" (1999: 35). Parte del poder está en poner a otros al servicio propio ("aprende a que los demás dependan de ti") (1999: 59), por ejemplo, haciéndolos trabajar pero llevándose el crédito ("logra que otros hagan el trabajo por ti, pero llévate siempre el crédito": Greene, 1999: 43), y el trabajo está completamente adulterado ("procura que tus logros parezcan fáciles": 1999: 137), quedando claro que hay un propietario

privado del esfuerzo de los demás que, luego de vender, está para recibir sobre la base de la manipulación ("juega con las fantasías de los demás", "descubre el talón de Aquiles de los demás", "influye en los corazones y los ánimos de los demás": 1999: 145, 151, 191). Como en los casos anteriores, es aconsejable evitar discusiones ("triunfa mediante tus acciones, nunca mediante la discusión", "di siempre menos de lo necesario": 1999: 31), y no hay inconveniente en que después de todo las emociones en juego no sean más que el "enganche" para vender ("sírvete de la franqueza y la generosidad selectiva para desarmar a tus víctimas": 1999: 63). Detrás de esta imagen, cuidadosa de no hacerle sombra al jefe o de no ofender a la persona equivocada, pero al mismo tiempo preocupada de "ser vista" (sin lo cual no hay imagen que funcione, y se recomienda: "llama la atención a cualquier precio: 1999: 39), no está más que el cálculo de interés basado en el encuentro de los egoísmos (" cuando pidas ayuda, apela al egoísmo de los demás, nunca a su comprensión o agradecimiento", "no te comprometas con nadie": 1999: 67, 95), el modo de llamar al "valor que se autovaloriza" con la emocionalidad puesta al servicio del acto de compraventa.

La diferencia con el honor está en que en la antigua usanza éste dista mucho de ser una mercancía, al grado que se está dispuesto en principio a morir por él. En cambio, aquí la imagen es un "valor que se autovaloriza"; ya poco importa el soporte o valor de uso, la "forma natural" de la persona, que se vende y se compra sin mayor trascendencia ("piensa como quieras, pero compórtate como los demás": Greene, 1999: 171). Desde luego que el asunto puede terminar en el fetichismo de una imagen de felicidad lista a recibir "ofertas" y lista también, porque está explícitamente explicado, a evitar el contagio de "los perdedores y los desdichados" (1999: 55). Es curioso: hay que aprender a no dar, involucrándose o comprometiéndose lo menos posible o nada, y a tomar, al grado de reconocer la ocasión de "darse importancia" y "llamar a toda costa la atención", no para comprometerse, sino para ganar algo. Si el honor juega sobre una apariencia, si el distanciamiento popular juega en el mundo latinoamericano con la máscara, aquí es directamente lo más primario del ser humano, la

emocionalidad de la psicopolítica (que no excluye ninguna forma de exageración) que se ha convertido en parte de la imagen, "mercancía" para apelar a que el otro "se la compre". Pese a lo dicho en una de las leyes de Greene, no es la apariencia que "disimula intenciones", sino que está naturalizado que las emociones vehiculen el acto de compraventa, que parece entonces "personal" sin serlo en lo absoluto. Se trata del modo en que se puede hacer del otro un "socio", y Peale (2004: 39) no duda en llamar a ver a Dios justamente como eso. Lo que despunta es una ausencia de formas de distancia para privilegiar no la desigualdad de entrada, a diferencia de la clientela en la que hay que hacerla sentir, sino la adulteración de una igualdad real —entre propietarios privados— para hacer pasar el "precio" de cada uno y eventualmente la "ganancia" en la diferencia, como si todas las relaciones fueran de explotación. La creencia final es que, después de todo, no hay quien no tenga precio.

Aquí se ha dejado de lado la trascendencia religiosa de antaño sin llegar a la del ser genérico en su pertenencia a un "género humano", reemplazado en cambio por la "lucha de las especies" y la "sobrevivencia del más apto". En exposiciones como la de Milton Friedman, es de suponer que es gracias a los precios que se transmite información —mediante "señales" en el mercado— con las cuales se pueden orientar los interesados en obtener del intercambio algún beneficio, incluso sin "estar obligados a hablar entre sí" (lo que ciertamente se puede hacer, así por ejemplo al pagar en un supermercado o al hacerse una transferencia bancaria, etcétera) (Friedman, 2011). Para este autor, los precios se establecen así en toda libertad, "sin mandato" ni interferencia política ni del Estado, de preferencia, que debe limitarse a hacer guardar la ley y el orden en un mundo de primacía de la esfera económica. Así las cosas, igual puede ocurrir que se pase por la representación de poder de asignarle un "precio" a cada uno según lo que se considere el beneficio propio, aunque el mecanismo no funcione directamente así y haga entrar en juego toda suerte de "imágenes" sociales. Este mismo mecanismo puede hacer aparecer como desafiante a quien no quiera "aceptar su precio" o el "valor de cambio" asignado

en lo que, pese a la alienación, no deja de ser creación de una colectividad, la misma que puede aceptar implícitamente este sistema de "señales" con la ventaja del anonimato, el lugar desde el cual "se" habla.

El capitalismo estadounidense pone énfasis particular en la libertad, aunque es probable que no se trate del libre albedrío. Se trata más bien de la "libertad de escoger", de acuerdo con un título conocido de Friedman, pero no en el aire, sino de acuerdo con la conveniencia ya descrita, que incluye el cálculo costo/beneficio, que no es libre albedrío ni decisión responsable porque no involucra la razón, sino el cálculo. Ya no es exactamente la igualdad contractual de Rousseau, de naturaleza jurídica, que lleva a interiorizar la ley en la medida en que expresa al mismo tiempo la voluntad general y la garantía de que, en ésta, será respetada la propiedad privada (y la privacía en el espacio y el tiempo) de cada uno, abriendo la puerta para la autonomía y la autosuficiencia del ser genérico. Es otro tipo de igualdad, la que procura el hecho de tener dinero y de formar parte de un inmensa y única clase (supuesta), aunque si al mismo tiempo cada uno es el medio del otro se cae en el riesgo de la sociedad hobbesiana y/o lockeana: más que interiorización de la ley, se requiere del *enforcement* generalizado, el control. Desde este punto de vista, la evolución estadounidense no desemboca a la larga en la sociedad disciplinaria y su represión, que puede ser también la del deseo, sino en el control o la vigilancia que aseguren que cada uno haga el uso prescrito de la libertad otorgada y del deseo mismo, siempre y cuando, más que respetarse la propiedad privada, se "rinda", como lo sugiere Han, es decir, se genere alguna ganancia para alguien. El resultado es una libertad que garantiza el individualismo, pero no la singularización; el "caso particular", pero no la individuación; la serie, pero sólo el "fuera de serie" para quien reporte mayores ganancias, en términos cuantitativos y no de ser genérico: el mundo del espectáculo, por ejemplo, está lleno de seres genéricos atrofiados o destruidos al usar y ser usados sin poder "desengancharse" de su "fuera de serie".

Dicho de otro modo, cada uno es libre de usar esa libertad como mejor le convenga, en el entendido de que, supuestamente, no hay

más determinación de la libertad que la conveniencia misma y como si todo el mundo se hubiera emancipado de la necesidad gracias al dinero y tal o cual propiedad privada, las dos dimensiones intocables de Locke, mientras que la relación señorial, habida cuenta de la coerción extraeconómica, juega sobre la necesidad (en el fondo, el capitalismo también, en la producción). Esto ocurre en medio de lo que Hegel llamara la sobreabundancia del amo, que es lo que consigue asegurar Estados Unidos por largo tiempo y distintos motivos: desde la época de un lugar próspero para la agricultura y la muy amplia movilidad de la fuerza de trabajo hasta la de un nivel de vida mantenido gracias al dólar por la succión de los excedentes de otros. Cabe hacer notar que, como sea, el hecho de ser propietario de ciertos bienes básicos, si entran en el "elemento histórico moral" de la fuerza de trabajo, no impide una situación proletarizada y de explotación; el proletario es en este sentido el explotado y no el hombre mísero y sucio de la calle.

Si en el régimen señorial las posibilidades del ser genérico se destruyen en un poder comunitario que así como endiosa puede "hacer morir", en el capitalismo, sobre todo el de estilo estadounidense, el "enganche" a la riqueza significa tan poco desde el punto de vista del ser genérico que éste igual no despunta o se ve destruido: no es realmente común y corriente la historia del "monje que vendió su Ferrari", ni aceptar ser designado como un perdedor en un mundo de "triunfadores" (que "dejan morir") y perder así la posibilidad de realizar todos los deseos, "haciendo vivir" todas las mercancías y las ganancias (hasta las del *dealer* que le suministra la droga a la estrella "fuera de serie" taquillera o de gran *rating*). Siendo el deseo no nada más "interés", sino también "apetencia", se apela a todas las necesidades y se crean otras, así se trate de meros caprichos que se reivindican como tales. El fondo no deja de ser el mismo y lo anuncia desde muy temprano el utilitarismo: se aspira a maximizar el placer y minimizar el dolor (Bentham), lo que también es conducta animal y no responde forzosamente a algo humano: el borracho o el drogadicto también hacen este tipo de cálculo hasta pagar y hacer pagar las consecuencias, de tal modo que no se trata más que de la proyección de la mentali-

dad empresarial (maximizar la ganancia y minimizar el costo) sobre la psique, dándole a esta proyección el nombre de "racionalidad". Este no es por lo demás un mundo que permita el florecimiento de las individualidades, sino uno que las atrofia y las "deja morir" si no "rinden", y en este caso no tiene mayor sentido hablar de individualismo cuando de lo que se trata es de apelar más bien al egoísmo de cada uno para venderle o para que se venda a cambio de algo. En rigor, perseguir fines individuales e intereses propios —en vez de ser animal gregario— no tendría por qué ser negativo, y debiera más bien llevar a una mayor riqueza de individualidades, de la misma manera en que la división del trabajo lleva a una mayor riqueza económica. En esta medida, cabe preguntarse si el precio de perseguir alguna ganancia —incluso más que un beneficio propio, que tampoco es por fuerza negativo si recompensa el esfuerzo— al menor costo no es una forma de atrofiar la personalidad, diciéndole desde la economía que el trabajo es una "molestia" que conviene tomarse lo menos posible.

El trabajo en América Latina se ha debilitado frente a la propiedad privada y la búsqueda de rentas, en la medida también del acceso a bienes duraderos, al menos entre los obreros y en el sector informal, y por la caída del campesinado en la situación más baja en la pirámide social, a veces no lejos de la indigencia, mientras quienes tienen esos bienes se dicen abrumadoramente "de clase media", lo que no deja de ser sorprendente y pone de relieve la influencia estadounidense. Algo ya estaba latente cuando desde los años setenta se hacía notar cómo las "chabolas" o "ciudades perdidas" estaban llenas de antenas de televisión. Lo anterior no ha impedido una fractura de las sociedades latinoamericanas por contraste con la época del populismo clásico y/o de las dictaduras, que promovían la unidad nacional a la sombra de un sistema clientelar. Esa unidad habría tendido a resquebrajarse por la propagación del capitalismo, que habría escindido al mundo latinoamericano entre productores y trabajadores productivos y "buscadores de rentas", que viven de transferencias de riqueza no siempre claras, lo que se habría complicado por lo demás con la circulación de dinero del narcotráfico, aunque no en todos los países.

América Latina no entró plenamente al capitalismo en la fase meritocrática (cuando "rendir" era inevitablemente trabajar), sino al comienzo en los años ochenta de una tendencia que habría de consolidar formas de riqueza alejadas del trabajo productivo y de la producción misma. Por el peso de las finanzas y las posibilidades de ganar con la especulación, cabe decir con Kaltmeier (2019: 82) que "las ganancias y utilidades dejaron de depender de la diligencia, el trabajo y la planificación racional, transformándose en un juego azaroso de alto riesgo [...]. Ya no se trata de emprendedores exitosos, sino, sobre todo, de astutos especuladores o genios inventores de la era de la información". No se trata de ética protestante, sino del hecho ya explicado de que se pasó a ver a los inversionistas y los fondos de inversión "en confianza" como creadores de riqueza, pidiendo para ellos el reconocimiento que alguna vez fue para distintas formas de trabajo, no sólo el manual. Se perdió con ello el sentido de la educación para "dar forma" y, sin exagerar, se empezó —desde el *reality show*— a ver como algo "bien" lo carente de forma y de educación, en particular en más de un medio de comunicación, al grado de ser ostentado como signo de prestigio. De paso, la propiedad comenzó a desligarse —no siempre— del trabajo. No es seguro que las descritas sean las mejores condiciones para que el ser humano pueda proseguir con la humanización, si está desconectado de formas auténticas no sólo de producción, sino de creatividad, para no esperar más que el "golpe" que permita el "plus".

Si es posible hablar aún de abigarramiento, sería por la inversión de relaciones entre el mundo precapitalista y el capitalista: el primero habría quedado mezclado con y subordinado al segundo, lo que sería vivido con la frecuente expresión referente a un "tejido social roto", en el que el modo de relacionarse de antaño, aunque no quepa idealizarlo, estaría dejando de funcionar e incluso de poder amortiguar el embate de la penetración capitalista, que se haría sentir con fuerza bajo influencia estadounidense. Pero aquí ya se está más en el terreno de las hipótesis que reclaman ser comprobadas entre otras cosas por el paso del tiempo, puesto que siempre es *a posteriori* que se sabe por dónde ha pasado la Historia. Las ideas de alguien como Foucault no

serían sino muy aproximativas: mientras en algunos sectores sociales el existir "al estilo estadounidense" no excluiría el biopoder (si no se trata más bien de la psicopolítica descrita por Han), en las formas de violencia en distintos países, en especial las ligadas al crimen organizado, seguiría imperando la política del soberano, por refuncionalizada que esté al servicio de intereses estadounidenses. En los márgenes o en los "poros" "se deja morir" pero ya no "se deja vivir": se reproduce en los intersticios la inseguridad y la delincuencia que al mismo tiempo "hacen rendir" hasta la sobreexplotación y mantienen la espada de Damocles de "hacer morir" —la espada suele caer— a quien no rinde al máximo, jugando al mismo tiempo los códigos de la política del soberano. En más de un caso, lo que antes podía ser visto como marginal se volvió central, arriesgando a Estados enteros a ser fallidos.

Así las cosas, el hecho de que se haya entrado al siglo XXI con gobiernos de los llamados "progresistas" rara vez cambiaría las cosas, aunque existan excepciones. Más allá de los "poros" descritos, la penetración capitalista, acompañada desde finales del siglo XX de transiciones generalizadas a la democracia, no habría modificado sustancialmente las condiciones del subdesarrollo, que responderían mejor a lo estudiado en las ciencias sociales latinoamericanas cuando se creyó en un capitalismo generalizado en la región, desde los condicionamientos externos por el intercambio desigual hasta la existencia de la sobreexplotación. Se trata ahora, en buena parte de la sociedad subdesarrollada, del capitalismo, no del precapitalismo, y de lo que provoca de subdesarrollo también específicamente capitalista, así se haya abandonado la idea misma de desarrollo para reemplazarla por la creencia en "mercados emergentes". Lo anterior no implica que no hayan subsistido, aunque ya descompuestas, formas sociales precapitalistas, pero refuncionalizadas para servir al capitalismo dominante. Todavía se puede reconocer algunas viejas prácticas en generaciones ya con creencias y conductas capitalistas, en particular en la manera de creer en las libertades y de ser egoístas: no es posible saber aquí si es que, en el caso del mundo subdesarrollado, la adopción del capitalismo, en cualquiera de sus versiones, puede reha-

cer "tejido social" que reemplace al precapitalista que se va, al menos para sectores no desdeñables de la población. Lo anterior no puede ser razonado al margen de las características específicas del capitalismo en su etapa actual, financierizado. Es probable que décadas de este capitalismo, que se esboza en los años setenta y se consolida en los ochenta, hayan calado hondo en las representaciones del poder de sectores no desdeñables de la población, al cabo de medio siglo. Así pues, se requeriría para este último periodo de la incorporación de más herramientas de análisis ligadas al estudio del capitalismo mencionado, en un contexto de crisis.

Lo que puede argumentarse con mayor fuerza es que apelar al "capital" de cada uno, y además en una supuesta "economía de mercado" y no en un sistema "capitalista", formaría parte de lo que el economista John Kenneth Galbraith (2004) alcanzó a llamar poco antes de morir y de la crisis de 2008 la "economía del fraude inocente", en la medida en que se cometería sin mayor conciencia de hacerlo. Galbraith no deja de recordar hasta qué punto no se puede hablar de "mercado", hasta qué punto el mundo de hoy está regido por corporaciones (y no precisamente pequeñas), hasta qué punto tiende a veces a difuminarse la frontera entre el sector público y el privado, y hasta qué grado dichas corporaciones estarían dominadas por los directores ejecutivos antes que por los consejos de administración e incluso que por los accionistas, aunque éstos no dejen de imponerse con frecuencia en las decisiones empresariales. En todo caso, habría que distinguir al Estados Unidos de la segunda posguerra y al que ha ido evolucionando a través de una larga crisis desde finales de los años sesenta hasta la actualidad: erosionado, pero con la capacidad de hacerse valer, y de manera no desdeñable, gracias al "poder blando", pero también al adelanto en las TIC. En este sentido, es preferible ver a Estados Unidos bajo una forma contradictoria antes que como la gran potencia invencible o la potencia en decadencia irremediable. Es en estas condiciones que se abrieron muchas de las economías y sociedades latinoamericanas: "al exterior" quiso decir, salvo excepciones, a las contradicciones de Estados Unidos. Es así, entonces, que la misma influencia sobre América

Latina sería contradictoria: bajo el sino del declive; por ejemplo, con la exportación de formas de conducta violentas y pactos con el crimen organizado, pero también bajo el sino de una indudable seducción de la "libertad" entre sectores de la población no desdeñables, y con capacidad para influir sobre una parte de las capas medias locales y probablemente también sectores informales urbanos. Lo dicho no excluye la presencia de capitales y bienes y servicios de otras latitudes, pero basta con seguir las corrientes migratorias hacia el exterior (con la excepción ecuatoriana) para darse cuenta de la influencia adquirida por valores a la vez capitalistas y propiamente estadounidenses, en la medida en que, como se afirmó desde un principio, no hay realmente un "mercado mundial", ni siquiera pese a la indudable capacidad de circulación de empresas transnacionales gigantes: no dejaron de funcionar sobre la base de matrices nacionalmente ubicadas y sucursales.

A modo de síntesis, cabe decir que, en el marco de la hibridación latinoamericana, lejos de un capitalismo desarrollado y "puro", puede aparecer por igual quien maniobre —con estratagema— detrás de la "imagen de marca" y del aspecto de "ego feliz", que quien no calcule sino su pura y simple conveniencia después de haber puesto religiosamente los sentimientos —y no las emociones— por delante, si hay que dar apariencia de comunidad. Mucho se juega en los medios de comunicación masiva, que llegan a mostrar sin quererlo una hibridación en la cual cada uno se adapta ahora sin demasiada reflexión: las cosas más chuscas son posibles, como el cortesano de tono colonial que se dirige a alguien "preparado" como "doctor" y lo trata al mismo tiempo de "tú", como si todo tuviera lugar en Estados Unidos ("díganos, doctor, tú qué piensas de..."). En este mismo orden de cosas, las antiguas formas de trato se deshacen o no conservan más que la pura convención, pero sin el trasfondo religioso de antaño, sino a veces uno mecánico, como en ciertos noticieros donde se pulen las formalidades... para la conveniencia de no arriesgarse a decir nada en absoluto. En otros casos más, la aparente franqueza o hasta rudeza estadounidense, en la cual se confunden el "usted" y el "tú" (*you*),

permite en tal o cual país de América Latina o en la emisión desde Miami la insolencia o la grosería tomadas por símbolo de estatus. No está de más insistir no sólo en la destrucción de las formas, cuando se pasa a lo *cool* o *light,* sino en la destrucción del contenido original de las formas, hasta donde podía haberlo, para dar paso, así se guarden algunas, al cálculo de conveniencia puro y simple, destinado sin más a instrumentalizar al otro y dar por terminada en este acto la relación interpersonal: no faltará quien añore los regateos en la comunidad, idealizándolos, pero hoy se acaba con mucho más frecuencia en asuntos de dinero bastante crudos. En ciertos ámbitos, es así, con esta reducción a la instrumentalización, como se destruye el llamado "tejido social", si en las actitudes descritas, alejadas por completo del liberalismo clásico, se está para tomar de la sociedad sin aportarle nada y contribuyendo más bien, mediante el uso de la imagen, que no deja de ser un artificio, una estafa que consiste entre otras cosas en "el ánimo de no pagar".[12] No es ya el capitalismo que, al asumir riesgos, lo haga también con las responsabilidades, que son más bien descargadas en otros, empezando por todo lo que "no le incumbe" al propietario privado fuera de su propiedad privada. Lo enumerado no impide entre ciertos sectores de la población el anhelo del respeto por el individuo, pero es también un hecho que se puede querer del capitalismo el adelanto material sin las formas de trato contractuales asociadas. Refuncionalización a favor del capitalismo, entonces, no significa desaparición de representaciones de poder ambivalentes, con un pie en cada mundo, el de antaño y el actual, sin percibir el alcance corrosivo de la aparente "coexistencia" y "ventaja" del "ambas cosas a la vez".

[12] RAE: 670.

## Para concluir: criticar o contradecir

Pese a cierta cercanía de la "representación" con la psicología social, no hemos buscado aquí ninguna "psicología del latinoamericano". Al mismo tiempo, puede parecer extraño que cerremos con este estudio involucrando al psicoanálisis, dado el estatuto de éste, que con todo no debe confundirse aquí con la práctica terapéutica. Es sólo de manera reciente que aquél se ha incorporado a trabajos de ciencias sociales, hasta donde ha sido retomado, cuando es posible hacerlo, por filósofos y politólogos, muy en particular tratándose del no siempre sencillo psicoanálisis lacaniano, no exento de algunos cuestionamientos serios y válidos en ciertos aspectos, en particular por su concepción del lenguaje: desde nuestro punto de vista, tan o más importante que éste es el problema de la comprensión de la conciencia humana. Si hemos retomado el psicoanálisis es porque permite reforzar la autonomía defendida desde nuestra introducción: lejos de quedarnos "pegados" a un supuesto inconsciente, que a nuestro juicio no es tal en el tema que nos ocupa, queremos mostrar que hay quienes buscan una solución a un problema humano genérico en las circunstancias del poder (señorial) o de la riqueza (capitalista), cuando no en ambas cosas. No faltan los ejemplos de que, en todo caso, esta manera de "adherirse" no es garantía absoluta de nada. Se puede ir más lejos, ya que consideramos aquí que puede tratarse de dos formas de deshumanización, para lo que es necesario redondear un poco más la aproximación a lo que se considera "humano". El hecho de que hasta cierto punto la "política del soberano" "deje vivir", no la hace menos brutal que el capitalismo, contra lo que pudieran sugerir idealizaciones ac-

tuales. Al mismo tiempo, que el capitalismo represente un progreso no debiera llevar a omitir las formas de deshumanización específicas que provoca, y nunca está de más sugerir toda la humanización posible del ser humano.

Establecido este contexto de cierre, con más de un interrogante, cabe señalar ahora que, para Jacques Lacan, el ser humano se caracteriza por una falta en el ser, que no debe confundirse con falta de tener, aunque se puede querer llenar o suturar la primera con la segunda, de una manera que no deja de ser ilusoria. Lo más aproximado a esta falta sería la imperfección o, por decirlo de otro modo, el hecho de que el ser humano esté siempre inacabado, términos que preferimos a los de carencia o insuficiencia. No es una falta material, de tal o cual cosa, que en este caso tendría que ver más con una demanda que con el deseo. Lo que se desea aquí es en todo caso el ser mismo: "ser". Hemos hablado de algo así como un hueco, un agujero o un vacío: se puede querer llenar con algún yo ideal, pero desde la perspectiva lacaniana el agujero nunca puede ser colmado.

La falta debiera empujar a buscar siempre más allá, aunque sólo sea para toparse con frecuencia con que, llegados a ese punto, cabe constatar que la falta sigue ahí, bajo la forma del inacabamiento, o incluso de la necesidad de volver a empezar... La falta perdura toda la vida, y el ser humano no deja nunca de ser perfectible. Ahora bien, es necesaria la conciencia asumida de esa falta, que deje por ejemplo de ser ese vago malestar que se resiente ante la soledad y que tal vez se quiera esquivar. Volviendo a Lacan, la conciencia de la falta se adquiere con la castración simbólica, a reserva de los problemas que plantee hablar de una dimensión propiamente simbólica. A diferencia de lo que pudiera concluirse con el solo Lacan, el lenguaje no lo es todo en la definición de lo que humaniza a un ser humano puesto que, como hemos señalado, también se requiere de conciencia y autoconciencia, y a éstas debe contribuir la castración simbólica como Ley que es: nadie debería creerse omnipotente, por lo que esta ley implicaría una idea de límite. Está dado por la falta misma, y remitiría al reconocimiento de aquél en todos los seres humanos. Se trata de una dimensión uni-

versal, pero cada cultura y cada época tienen sus formas de tratar con esta falta constitutiva del ser. El problema está cuando se cree poder "colmar" la falta con algo acabado: poder en el mundo precapitalista, riqueza en el capitalista. El mundo está lleno de historias de quienes, creyendo poder "tapar" la falta, se la reencontraron al caer en desgracia por perder poder o riqueza. Esta creencia en la posibilidad de "tapar" sería después de todo inhumana, aunque conduzca al goce: goce del poder o de la riqueza. Las representaciones del poder trabajadas en nuestro texto no harían más que reafirmar esa creencia errónea, haciendo pasar conductas inhumanas por humanas y, en todo caso, propias de una época, "sentido común de época".

Cabe señalar que el hecho de ser "formado o educado", según la formulación de Hegel (Kojéve, 1979: 30) contribuye a "cultivar(se)" y a "sublimar" los instintos reprimiéndolos. La falta no desaparece, pero impulsa a darle forma al ser humano y sus creaciones mediante el trabajo, cualquiera que sea su índole: se difiere la destrucción de las cosas para transformarlas, y el ser humano se transforma también a sí mismo y transforma al Mundo, por lo que la falta es reemplazada por satisfacción —que no es goce, porque no forzosamente implica usufructo—, antes de que aquélla aparezca de nuevo al ser contemplado lo creado: es siempre mejorable o perfectible, y no se trata entonces de que la falta sea simplemente tapada. Siguiendo a Alexandre Kojéve en su síntesis de Hegel, es propio del amo instalarse en el goce y podría agregarse que extraviarse en él, por lo que la creencia en la libertad total o en la posibilidad de hacer todo ¨lo que dé la gana" bien puede tener sus riesgos.

El esquema de Lacan le atribuiría al padre la función de instaurar la Ley, al separar al hijo de la madre, evitando así la forclusión del Nombre-del-Padre y creando las condiciones para la castración simbólica ya mencionada. En rigor, esta función paterna es metafórica —no forzosamente la cumple el padre—, y busca ubicar la falta en el orden simbólico o, dicho de otro modo, la conciencia del límite, que es también de finitud. Esta ley puede ser introducida de muchas maneras, y debiera estar inscrita en la sociedad, pero no siempre lo está.

La Ley no es la violencia del padre de la horda primitiva, hasta donde cabe expresarlo así. Como sea, a falta de castración simbólica, alguien puede darse al goce, una forma de usufructo. La sugerencia desde ya es que la Ley mencionada está mal establecida en el ser latinoamericano, aunque también en el mundo actual, si ha de seguirse a psicoanalistas lacanianos como Jean-Pierre Lebrun (2009), entre otros.

La Ley de Lacan, con mayúscula, se antepone al deseo, por más artificial y coercitiva que aparezca aquélla; junto con la inscripción de la falta en el registro simbólico, marca la salida no exactamente de la naturaleza, puesto que el Hombre no deja de ser biológico, sino del estado de naturaleza, y es entonces el principio del recorrido hacia la humanización, que no está dada de antemano, ni garantizada: para retomar a Lebrun (2010), la condición humana no está exenta de ciertas condiciones, así tiendan a reducirse, en la perspectiva de Lacan, a la aparición del ser como sujeto del lenguaje. Como sea, esta inscripción de la cultura permite ver cómo en ésta elementos como el civismo, la cortesía o la sabiduría administrativa, mencionados por Adam Kuper (2001: 43) a propósito de Francia desde el siglo XVI,[1] no son simples formalidades que señalarían encima distancias indeseables.

A lo dicho hay que agregar que la humanización se va constituyendo, para seguir a Humberto Maturana (1997: 69), gracias al "darse cuenta" de la "autoconciencia de sí mismo", algo que el animal no tiene, aunque está apto para desenvolverse en la vida mucho más pronto que el Hombre. En este sentido, como lo ha hecho notar Hegel (2005: 125), en el animal la necesidad de educación dura poco, mientras que se extiende mucho en el Hombre, como ser pensante que es: requiere aprender toda la vida. "El hombre es un ser pensante; en esto se distingue del animal. En todo lo humano, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad —por cuanto es humano y no animal—, hay un pen-

[1] A partir del siglo XVI, en Francia se asocian las palabras *civilité*, *politesse* y *policé*, que implica "respetuoso de la ley" (Kuper, 2001: 43): se trata de civilidad, cortesía y un tercer término que no tiene traducción, aunque se hable de "civilizado". La civilidad es un comportamiento que cumple con los deberes del ciudadano. No se trata de las buenas maneras del cortesano, y ni siquiera de urbanidad, sino de derechos y obligaciones en la esfera pública.

samiento; por consiguiente, lo hay en toda ocupación con la historia" (2005: 93-94). Probablemente el "darse cuenta del darse cuenta" está presente en todos los seres humanos con sus facultades íntegras y, un poco a contrapelo de Maturana, cabe sugerir que este plano es universal, aunque cada cultura —o ideología— lo "trabaje" a su modo, dando mayor o menor margen al libre albedrío: así, por ejemplo, en todo el mundo es posible que alguien se dé cuenta de que está mintiendo, aunque el "darse cuenta de que se está dando cuenta" sea motivo en algunas culturas de gesticulación de arrepentimiento y en otras de temor a ser descubierto, por lo que se preferirá poner la llamada "cara de póker". El animal, dependiendo de la especie, llega a tener apenas el "darse cuenta" del "cuerpo que sabe" y del sentimiento de sí mismo: un gato seguramente saldrá corriendo después de haber roto algo, pongamos por caso un jarrón. En el ser humano pasa de otro modo: al "darse cuenta de que se ha dado cuenta", "algo" le dice que ha hecho mal, pero podrá optar por esconder los restos del jarrón, a la espera de no ser descubierto, por disculparse o por arrepentirse y pagarlo, según un "dictado" en el que intervendrán muchos factores, pero sin dejar de darse cuenta de que hizo mal, incluso en quien opte por creer que le tiene sin cuidado. Es probable que esta misma forma de conciencia esté ligada con la falta constitutiva ya mencionada: al anhelar el ser, el Hombre "sabe que sabe". El animal sabe a su modo, pero no sabe que sabe y carece entonces de libre albedrío, que se entiende como "potestad de obrar por reflexión y elección", de preferencia "sin sujeción o condición alguna".[2] Se está un poco más allá de la conciencia como "conocimiento reflexivo de las cosas" o "actividad mental a la que sólo puede tener acceso el propio sujeto":[3] la falta constitutiva en el ser no estaría desligada de la posibilidad de escoger entre lo que lo limite o lo que lo haga crecer.

En esta perspectiva, puede considerarse que ni en los peores casos de enajenación social (no confundir con alienación mental) desapa-

[2] RAE: 61.
[3] RAE: 415.

rece el "darse cuenta del darse cuenta", aunque pueda ser denegado por esa misma enajenación y la persona se autoengañe: aun así, algo le dice que requeriría de "juicio reflexionante" y de "autoexamen", y el "mal" no está entonces en "no pensar", sino en "denegar lo pensado" al "darse cuenta del darse cuenta", es decir, en usar el libre albedrío para dar lugar a la denegación, por algún tipo de interés, conveniencia o ambición, y aunque el "interior" dicte lo erróneo de este procedimiento: es lo que sugiere Matías Ilivitzky (2017) a propósito de algunas contradicciones de Hannah Arendt al observar la personalidad de Adolf Eichmann y las maneras que pudo haber tenido para obturar u ocluir el juicio. Dicho de otro modo, la falta siempre está ahí, abriendo la posibilidad del autoexamen y del "darse cuenta del darse cuenta", para actuar en consecuencia y humanizarse, pero dicha falta también puede ser ocluida u obliterada, entre otras cosas justamente por representaciones del poder que lo autorizan, o parecen hacerlo, con frecuencia jugando a la vez sobre el miedo y la ambición, sea de poder o de riqueza (o de ambas).

La falta supone una distancia, además de un vacío. Para pensar y crear es necesario saber distanciarse, así como para objetivar. Byung-Chul Han (2017b: 16) considera, por cierto, que "la eliminación de la lejanía no genera más cercanía, sino que la destruye" para hacer aparecer otra cosa, la "falta total de distancia". Adquirir "consistencia autónoma", alejarse del puro goce en libertad para "educar y dar forma" es una manera de tomar distancia, y el amo lo sabe. No quiere ser visto. De ahí la necesidad de dominación y por lo tanto de anular distancias: el sentimiento señorial, la confianza empresarial... El problema se complica cuando alguien se queda "adherido", sin distancia alguna, por así decirlo, a la perspectiva del poder o de la riqueza, como si no hubiera otra. Esta forma de quedar "adherido" tiene sus ventajas o comodidades: no se asume la distancia ni se afronta el temor al vacío. A partir de esta posición, que puede obedecer a distintos motivos, no se deja de saber de una u otra manera que la falta está ahí, pero se la niega o "deniega", por lo que se la silencia. Lo que parece solución es parte del problema si se cree en alguna posición que colme el vacío.

Ya se ha visto a lo largo de este texto cómo las representaciones del poder buscan suprimir distancias, adelantando sentimientos o apariencias de confianza, es decir, presentándose como "humanas" para hacer pasar la dominación. Algo similar puede pasar en los temas "identitarios", cuya característica es justamente la supresión de la distancia, a nombre del "apego cultural" y la "pertenencia". Cabría preguntarse si estos temas son culturales o son, más bien, el modo de hacer pasar la ideología por la cultura, para evitar ser contradicho.

Es posible pensar que lo contrario de lo distinto sea lo "mismo", y en este sentido, no se ha querido plantear aquí algún asunto de "identidad latinoamericana". Sería erróneo ponerla en el régimen señorial largamente predominante, porque coexiste y se hibrida con otras formas sociales, precapitalistas y capitalistas, en mayor o menor grado según las épocas. Como el de la "autenticidad" que está en boga, el de la identidad es un discurso del poder, que de este modo "sujeta" ideológicamente e impide pensar en transformación y en perspectiva histórica. Ni siquiera es posible pensar en una identidad inmutable latinoamericana de víctima, en particular a partir de la Conquista, pese a que haya mentalidades que permanezcan, aunque en evolución, puesto que América Latina lleva mucho menos tiempo de Independencia y, más aún, de penetración capitalista que de formas híbridas precapitalistas y de Colonia. El mundo de los pueblos originarios no se petrifica desde el momento en que, con reacciones diversas, entra en contacto con el señorial ibérico. Ambos, a la vez, irán poco a poco entrando en contacto con el capitalismo, hasta llegar hasta la actual hibridación. Describir un canon dominante no es, entonces, buscar crear una identidad inmutable. Para Han (2019b: 235), "la voluntad de poder, que se expresa como voluntad de identidad, reprime todo amago de transformación", y ocurre así porque en la identidad misma se difumina la contradicción. Han sugiere así la negación del movimiento: "La identidad es una forma esencial de expresión del poder [...]. En su tendencia a permanecer igual a sí mismo, el potentado se niega a envejecer. [...] Pero esta prohibición de transformación conduce a una rigidez cadavérica" (2019b: 234). La identidad es una mane-

ra de buscar suprimir la distancia, al igual que el goce del amo y que la creencia en la posibilidad de "colmar la falta". Es alejar la autorreflexión en nombre del apego.

Se trata, a fin de cuentas, de una "inmovilidad mortal" que busca seguridad, además de poder: "La mismidad de lo conocido da al yo cognoscente una sensación de seguridad y de poder. Por el contrario, la transformación que se produjera dentro del objeto que hay que conocer amenazaría al yo" (Han, 2019b: 233). Si en el régimen feudal o señorial la muerte se resuelve en el ámbito religioso con la trascendencia del amo —en la gloria— y en los ritos comunitarios para los "esclavos", en el capitalismo pareciera tratarse de ganarle a la muerte. Abundan entonces en ciertos sectores de la población las personas de éxito felices, con un ego a toda prueba —positivo— y al mismo tiempo cierta forma de rigidez cadavérica que se acentúa con el tiempo, y que nada tiene que ver con las máscaras del mundo comunitario o los antifaces del señorial, si se llega a considerar, por etimología, que "ser persona" era para los griegos "tener una máscara". La aspiración actual es otra, "matar la muerte" y "colmarse" de "instantes" y "vida al máximo" que se "eternizan". En estas circunstancias, se llega al mismo tiempo y contradictoriamente a ser indiferente al trabajo que permite vencer la angustia de la muerte objetivándose y logrando conseguir "conciencia para sí", frente a lo que predomina en ciertos sectores de la población, una "autoconciencia enajenada" que niega lo realmente distinto, en el sentido de autónomo, el no yo, salvo en lo que puede ser útil para obtener algún beneficio propio o para ser consumido.

El "hacer vivir" es, de algún modo, también reproducir y repetir, por lo que se refiere a lo igual. Está en relación con esta capacidad de reproducción, se admiten las diferencias e incluso se promueven si a través de ellas se puede recuperar lo igual; es decir, ocurre lo mismo que con la extraordinaria diversidad de valores de uso: la operación consiste en volverlos equiparables, conmensurables, y en este sentido iguales, al mismo tiempo que conservan sus diferencias, siempre y cuando se presten al acto de compraventa y al negocio. Lo que no es aceptable es la contradicción y el conflicto que se entienden como de-

safío y "objeción" que se tiene que denegar, que "no ha lugar". En este mismo sentido, desde la perspectiva de la ganancia y no exactamente del dinero, llega el momento en que la mentalidad predominante no puede objetivar, en el sentido de admitir que se aparezca algo "otro" que sea contrario. "El poder promete una identidad indestructible que se afirma dirigiendo lo distinto. [...] Si la muerte se percibe como lo *completamente distinto*, el poder trabaja en último término contra la muerte" (Han, 2019b, 240), y el "dejar morir" es también relegar a lo que "no cuenta" y no "se ve". Como sugiere el mismo Han, y ello explica tal vez la tendencia a la falta de curiosidad hasta la capacidad para indagar, "hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual", algo o un igual que "[...] carece de contrincante dialéctico que lo limitaría y le daría forma". Antes bien, lo igual "[...] crece convirtiéndose en una masa amorfa". En este marco no se piensa demasiado, ya que "el pensamiento tiene acceso a lo completamente distinto. Puede interrumpir lo igual" (2019b: 13), mientras que la urgencia de la reproducción requiere que nada se detenga. Por ello, el capitalismo no se basa en el pensamiento sino en el cálculo, ya que "calcular, por el contrario, es una inacabable repetición de lo mismo" (*Ibid*.), y "a diferencia del pensamiento, no puede engendrar un estado nuevo" (*Ibid*.). Es la creencia errónea de que la cantidad equivale a calidad, porque hay más para la "libertad de escoger", así sea entre variantes mínimas o incluso insustanciales de lo mismo.

La estafa puede aparecer cuando se quiere hacer pasar por algo "otro" y "nuevo" lo que en realidad es igual, lo que "sale igual". Es la proliferación de lo igual. "Lo mismo no es idéntico a lo igual [...]. Lo igual carece de contrincante dialéctico que lo limitaría y le daría forma: crece convirtiéndose en una masa amorfa" (Han, 2018: 11). En las condiciones descritas aparece de nueva cuenta el ego del amo:

> [Cuando] la frontera entre el yo y el otro se difumina [...] hoy, las energías libidinosas se invierten sobre todo en el yo. La acumulación narcisista de libido hacia el yo conduce a una eliminación de la libido dirigida al objeto, es decir, de la libido que contiene el objeto. La libido hacia el objeto crea

> un vínculo con él que, como contrapartida, da estabilidad al yo. La acumulación narcisista de libido hacia el yo pone enfermo (Han, 2019b: 40).

Para el autor, a fin de cuentas, "*un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos*" (Han, 2019b: 10). Lo dicho no describe más que una mentalidad predominante, pero no supone la anulación de la contradicción, aunque levante preguntas sobre las formas de su resolución.

Las razones por las cuales el tipo de relaciones sociales establecidas en el régimen "feudal" o señorial y en el capitalismo aparecen como naturales son distintas. Pero en ambos casos se busca anular el conflicto: con frecuencia con la muerte en el primer caso, o tal vez en todo caso con lo que Foucault llega a llamar el marcaje (para dificultar o impedir la realización del juego del otro, aunque "marcar" es también "señalar con signos distintivos", "prescribir, determinar, fijar", "actuar sobre alguien o algo imponiéndole carácter o dejándole huella moral", "calificar, en general peyorativamente" ),[4] dejándolo vivir pero sin capacidad para desafiar realmente; interviene la indiferencia, no sin un ingrediente grupal, en el caso del capitalismo, pese a que parezca más permisivo con la autonomía y la individualización.

La sociedad capitalista, en su reclamo del poder de la mismidad, llega a ver en un problema algo no a resolver, sino a esconder, "barrer por debajo de la alfombra", salvo que haya alguna ganancia que extraer, incluso sin que el problema sea resuelto: es la negativa a la contradicción y el temor a que el planteamiento de un problema lleve a la confrontación. Como lo explican Miguel Benasayag y Angélique Del Rey (2012), escamotear el conflicto no deja de ser una forma de violencia, que se puede ejercer por lo demás, siguiendo a Foucault, dándole un sentido aparente a la vida con "imágenes identificadoras de la felicidad", que en el caso del régimen señorial previo pueden llamarse de "familiaridad". El lugar del conflicto rechazado lo toma la amena-

[4] RAE: 983.

za latente de enfrentamiento, al grado que una sociedad securitaria puede encauzarlo todo por esta vía.

> Lo que permite distinguir el conflicto del enfrentamiento es que este último funciona a un nivel muy superficial del conflicto, mediante un mecanismo muy particular de identificación por oposición. De ahí la necesidad de destruir al otro para afirmarse a este nivel. Tan pronto como evocamos, bien sea en nuestras vidas como en la sociedad o en la guerra, "identidades en conflicto", se trata más a menudo de una cuestión de enfrentamiento que de conflicto. El conflicto no puede reducirse a identidades separadas y opuestas entre sí. Es un tejido complejo y entremezclado, en el que segmentos diversos se articulan a través de tensiones intrincadas, sin que por ello tengan que coincidir las identidades presentes en la situación: yo puedo discutir con alguien a la vez que comparto elementos que conforman a esa persona (Benasayag y Del Rey, 2012: 158).

En esta perspectiva, no hemos querido describir los conflictos del mundo latinoamericano con reducciones (pueblo/oligarquía, o nación/imperialismo, por ejemplo). El peligro mayor de estos reduccionismos seguramente estaría en que no se pueda ver, por encima de ellos, al ser genérico que existe desde el momento en que trabaja, crea y se transforma a sí mismo, al mismo tiempo que llega a estar sujeto a determinadas representaciones del poder que lo "extrañan" de esta dimensión de la autoconciencia. Si así fuera, el humanismo planteado por los más diversos pensadores no sería más que idealismo y "utopía" siempre inalcanzable, y no tendría mayor caso detenerse en él ni practicarlo, salvo en alguna forma de religión. Toda una dimensión humana quedaría como irrelevante: la relativa al libre albedrío y las decisiones éticas que entraña. En realidad, es probable que el temor a la distancia frecuente en las sociedades latinoamericanas haya tenido que ver históricamente con el miedo a "ser marcado" en caso de contradecir o de adquirir "consistencia autónoma". Llega a subsistir el poder de la "marca", como un "monumento exhortatorio que *significa*", y que "'traza en torno o, mejor dicho, (deja) sobre el cuerpo del condenado unos *signos*

que no deben borrarse" (Han, 2017a: 60): aquí cobra sentido la lucha contra las discriminaciones y por la igualdad formal, que reemplace la desigualdad de partida. El marcaje descrito es peor si se camuflajea por lo demás en el "se" impersonal: "se" marca colectivamente a tal o cual, sin asunción de responsabilidades individuales. Han (2017a: 49) recuerda que "el poder crea *significatividad* configurando un horizonte de sentido en función del cual se interpretan las cosas", y es lo que llega a permitir que este sentido se confunda con el que otorga la cultura, de tal modo que no admita contradicción. Se ve sentido, o incluso "sentido común", en lo que saca de la incomodidad de la distancia.

La forma que ha tomado la evitación de todo conflicto en la actualidad puede explicarse a partir del psicoanálisis lacaniano, para volver finalmente sobre él, aunque no se trata nada más de la actualidad. Se encuentra al gran Otro, que Slavoj Zizek (2008: 17-24) define como algo que puede ser un "medio cultural común" o también una "segunda naturaleza", o una "constitución no escrita de la sociedad", que puede hacer que algunos seres humanos no se asuman como seres del lenguaje simbólicamente castrados, como sujetos, sino que de algún modo "sean hablados", en la medida en que ese gran Otro es el lugar de la Palabra. No hay entonces distancia, mucho menos asumida en la singularización, ante esos "medio cultural común", "segunda naturaleza" o "constitución no escrita de la sociedad". Son quienes se guían por las apariencias y el impersonal del "se" dice, "se" cree, "se" piensa, "se" hace, etcétera: "se" tapa la falta y se le tapa la falta al Otro. Es lo que ocurre cuando se cree que el gran Otro, tesoro de los significantes según Lacan, en vez de estar en falta, "tachado" (*barré*), incapaz de solucionarlo todo, tiene supuestamente todas las respuestas, sea a través del poder o del dinero, o ambos. Se podrá criticarlos, pero hay que "adaptár(se)les" si no se quiere caer en el idealismo. Es partiendo del supuesto descrito que "entran en acción" entonces representaciones del poder y conductas de dominación que parecen socialmente evidentes y son aceptadas.

Dicho de otro modo, en la percepción subjetiva se puede creer en el Deseo del gran Otro, aunque en principio no hay forma de identifi-

cación plena con él, ya que en lo real siempre queda un resto, algo incompleto, incluso traumático. No se trata en esta creencia de huir, de fugarse, sino de integrarlo en la "realidad" (que Zizek entrecomilla) mediante la fantasía de que no existe la "falla", de tal modo que esta realidad sea "como si" fuera soportable: tal vez no lo sería de salir a flote el antagonismo. Si hay percepción de la "falla" en el gran Otro, tal vez se quiera colmarla. Con un medio cultural común, en el cual se camuflajea la ideología, o una segunda naturaleza asumida sin fisura (y por ende con goce), puede creerse que se evita el trabajo de individuación a partir de la Ley (la castración), y el "como si" se rige por "lo que uno hace", la costumbre... que exige sacrificarse al gran Otro. Es más "insoportable" reconocerse en falta porque ese gran Otro también lo está, y en realidad ni su magia, ni sus mitos, ni sus espectáculos son garantías de que no esté fisurado. De otro modo, creer en la magia de las palabras para "convocar" o "conjurar", en los mitos y en el dinero, en distintas variantes del poder, es creer en un orden simbólico "lleno", sin ausencias, ni vacíos, ni muerte, con todas las garantías, al grado de que alguien se ofrezca sacrificialmente a "taparle la falta". El trabajo de separación del gran Otro, de "destitución subjetiva", como la llama Lacan, puede ser reemplazado por el goce y la ideologización extrema (incluso, desde luego, en nombre de la transparencia...).

Se llega así a un cuadro más completo: el que va del temor a que un conflicto o una contradicción se conviertan en enfrentamiento, por lo demás violento, a la identificación con un gran Otro que da la apariencia de no tener fisuras y sí, en cambio, soluciones para todo y para evitar contradicción y conflicto, con frecuencia a través de un supuesto sentido común, lo que Gramsci llamara "el folclore de la filosofía": "tú solo no vas a cambiar nada", "el sistema es así", "si te le enfrentas te aplasta", etcétera, hasta "el que se enoja pierde", "no hay que odiar", "en casa de comunidad no hay que mostrar habilidad", "no trabajes demasiado porque te van a pedir más" y un largo etcétera... Las formas de adaptación enseñadas y aprendidas, no siempre dichas, son muchas, de la familia a otras modalidades de socialización.

El problema del mundo latinoamericano está en que hasta hace poco no hay castración como prohibición y por ende como límite (lo que no quiere decir que no haya personas que tengan sentido del límite y "buen juicio"): es que lo "traumático" está en la violencia transgresora —con un antagonismo de base entre "fuertes" y "débiles"— para la cual interviene no el "no saben lo que hacen, pero lo hacen", sino el "lo saben, y aun así lo hacen"... porque la fantasía que estructura la realidad lleva a orientarse en ella y a pasar a la acción creyendo a pie juntillas que "todo el mundo lo hace (y lo sabe)", al grado entonces que la transgresión no causa problema, y puede ser incluso premiada de muchas maneras, y al mismo tiempo tapada con el poder. De aquí la importancia de recordar una violencia fundadora y la necesidad reiterada de "tapar" un poder ilegítimo. Es la violencia, o por lo menos la transgresión, que ofrece la realidad misma como huida de algún núcleo traumático, real, o digamos tal vez que la posibilidad de "no saber demasiado" de lo que implica, humanamente hablando. El apego a un gran Otro que se cree sin falta y la inconciencia de la falta propia, reemplazada por el goce, deshumanizan. Insistamos en que no hay ilusión ni sueño: hay estructuración de la realidad para creer, "interpretando el secreto del Gran Otro", que puede compensar el núcleo traumático y la "falta en ser" por la cual algo siempre se escapa y es irreductible. Lo contrario es lo ya expuesto: la fantasía que permite gozar del "como si" no hubiera conflicto, contradicción e incluso antagonismo, la fantasía de que todo el mundo se relaciona como "hombre de otro hombre", negando que hay rey y súbditos y, por ende, desigualdad y violencia fundadoras, o creyendo que todos los seres humanos son libres, iguales e independientes en el "mercado", sin que intervengan diferencias de propiedad (de medios de producción). Es una manera de no preguntarse a la hora de buscar la subjetividad propia qué quiere el gran Otro ("qué quiere de mí", "qué me quiere", *che vuoi*?). Lo mejor es cierta forma de locura: parafraseando a Lacan, igual la del loco que se cree rey y jura serlo, que la del rey que se cree rey, sin percatarse de que lo es por decisión de sus súbditos, para no hablar de los súbditos que creen en un rey con poder in-

manente. Las representaciones pueden tener así un efecto material, que era lo que nos interesaba destacar al escoger hablar de representaciones como preparación para la acción. Quien sin mayor problema hace entrar en acción las representaciones del poder "se da cuenta de que se da cuenta", es decir, sabe lo que hace, pero al mismo tiempo se siente autorizado habida cuenta de su creencia en el gran Otro sin fisuras, al que ha decidido "adherirse", sin pagar el verdadero precio de la emancipación. Es en este mecanismo que finalmente se ocluye u oblitera el "darse cuenta del darse cuenta", y que se juega la deshumanización del poder entendido como dominación.

Si en la introducción pusimos el énfasis en el desarrollo intelectual y espiritual del Hombre, que a juicio de Hegel supone educación y disciplina, es porque el Hombre no está nunca completo, y puede haber entonces algo de llamativo en la creencia de que tanto él como el gran Otro carecen de falta: habría aquí una negativa, no tan difícil de detectar en más de una "segunda naturaleza", a admitir la castración y el límite, y la proclividad a buscar llenar el "hueco" con un goce ilegítimo, pero propio del amo. En realidad, ese "hueco" constitutivo no lo pueden "llenar" para el goce, así se crea lo contrario, ni un conjunto de familiares y dependientes al servicio de tal o cual, ni la riqueza material, así parezca la promesa aparente del gran Otro, promesa de poder o promesa de enriquecimiento sin fin. Tarde o temprano es probable que la contradicción aflore, como lo muestra por ejemplo en México, pero no nada más, el número de personalidades caídas después del goce del poder personalizado o del dinero y la fama.

La castración es la separación del primer gran Otro, y debiera sentar el precedente de una distancia insoslayable, en lugar de la "viscosidad" o "pegajosidad" con el mismo gran Otro y por lo demás en la palabra. Nadie es "de nadie", en el límite, lo que, dada la herencia señorial, puede ser difícil de comprender en el mundo latinoamericano: nadie se perpetúa como "hijo de la madre", "madre del hijo", "esposa del señor", "señor de la mujer", "hijo del padre", "ex esposa de tal", "viuda de tal otro", "pariente de tal", etcétera, como lo demuestran, tímidamente primero y más abiertamente después, rompimientos fa-

miliares —se dirá a veces que por "falta de valores" o por influencia sesentaiochera, a partir de los años setenta. En más de un aspecto, es la disolución de todos los vínculos que parecían naturales, aunque con frecuencia para ser reemplazados por el egoísmo y el cálculo "a la Gary Becker" y no por lo que no debería ser visto como incompatible: el individualismo y la autonomía y el aporte solidario a lo que se tiene en común. Difícilmente sería admisible, desde distintas perspectivas, que se quiera estigmatizar como conflictivo a quien busque desarrollarse —sobre todo mediante el trabajo— al mismo tiempo como individuo singularizado y como capaz de aportar a la sociedad desde esta experiencia única e irrepetible.

Lo dicho puede ponerse entonces en relación con la problemática de la representación social, que puede estar hecha para tapar la falta, si no del gran Otro, sí por lo menos del canon dominante, un tipo de falta que la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel describe bien y que supone un conflicto. Zizek lo plantea y es claro en América Latina: el gran Otro puede "mandar mensajes" (y hay que preguntarse entonces justamente "¿qué quiere de mí?") o querer que se instale en la subjetividad la contradicción como la verdadera transgresión. Curiosamente, el gran Otro religioso en América Latina está hecho de tal modo que se estila la transgresión de los Mandamientos con la mayor frecuencia y con el mismo ánimo con el que se espera que, gracias a tal o cual poder, por mínimo que sea, la transgresión sea "tapada" (puede ser en el nombre de los Mandamientos mismos), al grado que no falte quien afirme que, a fin de cuentas, en el mundo latinoamericano "todo se puede", y sin consecuencias graves: negarlo es la verdadera transgresión. En el gran Otro que determina el deseo de los individuos a través del fantasma, se puede evadir con un "velo" el hecho de que lo que "se" quiera del sujeto sea a la vez el cumplimiento de los Mandamientos y su transgresión, para demostrar (y demostrarse) poder personalizado y respaldado en el poder comunitario ("puesto que todo el mundo lo hace"...); es transgresión que también opera a la par con la confianza en las relaciones interpersonales: lo traumático de lo real bien puede estar en su carácter inhumano. El punto en que el

gran Otro se subjetiviza no deja de ser problemático, y siempre lo es. La representación social está para decir que después de todo "no pasa nada" porque "nunca pasa nada", al menos "hasta que pase".

El gran Otro no es algo cerrado y homogéneo, sin fisuras, y un trabajo académico no lo puede asumir como si fuera de ese modo, reservándose el supuesto de que "las cosas son así aquí" y que "al que no le guste" bien puede retirarse. Es preciso asumir la existencia de la falta constitutiva en el gran Otro —como falta/contradicción/antagonismo—, sin que ello implique que haya algún lugar donde esa falta esté ausente (el mundo desarrollado, por ejemplo, u otro tipo de régimen social). Al mismo tiempo, es preciso asumir la falta a nivel individual: no hay trabajo completo, "lleno", entre otras cosas porque se trata del resultado de una colectividad de trabajos siempre inacabados y de debates nunca clausurados de una vez y para siempre. Desafortunadamente, salvo excepciones, esta dimensión a la vez colectiva y de debate, presente en la larga duración, suele olvidarse desde el argumento de tal o cual autoridad, expresión justamente del poder personalizado ya tratado, o desde el dictado de la sincronización con una "sociedad" que remite en realidad a los tiempos y espacios fijados por la coyuntura, y en particular por los medios de comunicación masiva. No creemos que se trate de algún inconsciente que desresponsabilizaría, por lo que efectivamente comenzamos hablando de representaciones que "preparan para la acción" y la orientan: son más o menos conscientes y fruto de opciones, aunque varíen los motivos de las mismas acciones. Ninguna opción es sencilla, aunque algunas puedan parecerlo: hay consecuencias tanto de adherirse al gran Otro tapando la falta como de asumir la falta, el no taparla y buscar "consistencia autónoma" para lo humanamente perfectible, pero no siempre socialmente reconocido. Insistamos únicamente, para terminar, en que no hemos descrito un inconsciente colectivo: las representaciones del poder señaladas suelen corresponder a intereses bastante claros, aunque tal vez no confesos: repitamos, escogidos a sabiendas, aunque las consecuencias no siempre sean obvias ni asumidas.

# Bibliografía


Adler de Lomnitz, Larissa (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI Editores.

Alberro, Solange (1992). "La historia de las mentalidades. Trayectoria y perspectivas". *Historia mexicana* 42 (2): 333-351.

Alberro, Solange (2019). *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las élites, siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México.

Amin, Samir (1974). *La acumulación a escala mundial*. México: Siglo XXI Editores.

Amin, Samir (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Siglo XXI Editores.

Ampudia de Haro, Fernando (2010). "La posibilidad de des-civilización". *Sociología. Problemas y Prácticas* 63: 91-112.

Anderson, Perry (2016). *Los orígenes de la posmodernidad*. Madrid: Akal.

Andrade Sánchez, Eduardo (2021). *Introducción a la ciencia política*. México: Tirant lo Blanch.

Arendt, Hannah (1970). *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz.

Arranz Guzmán, Ana (2016). "La plenitud medieval. Siglos *XI-XIII*". En *Europa en la Edad Media*, coordinado por José Manuel Nieto Soria, 173-390. Madrid: Akal.

Arredondo Vera, Pablo (2019). "La construcción de un paisaje turistificado en Temozón, Yucatán, y la actualización del estilo de vida hacendado". En *Cultura en venta*, coordinado por Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa, 581-596. México: Debate.

Arroyo Martín, Francisco (2018). *Feudalismo y señorío en Europa*. Madrid: Paraninfo.

Assadourian, Sempat (1975). "Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo". En *Modos de producción en América Latina*, varios autores, 47-82. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Auyero, Javier (2000). *Poor People's Politics. Peronist Survival Networks and the Legacy of Evita*. Durham/Londres: Duke University Press.

Bagú, Sergio (1993). *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Grijalbo.

Bartolomé, Miguel (2006). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI Editores.

Benasayag, Miguel, y Angélique Del Rey (2012). *Elogio del conflicto*. Madrid: Tierradenadie Ediciones.

Benítez, Fernando (2013). *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*. México: Era.

Benza, Gabriela, y Gabriel Kessler (2020). *La ¿nueva? estructura social de América Latina. Cambios y persistencias después de la ola de gobiernos progresistas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bloch, Marc (2006). *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bloch, Marc (2017). *La sociedad feudal*. Madrid: Akal.

Bologna, Sergio (2006a). *Crisis de la clase media y postfordismo*. Madrid: Akal.

Bologna, Sergio (2006b). "Nuevas formas de trabajo y clases medias en la sociedad postfordista". *Duoda* 30: 59-74.

Bonfil Batalla, Guillermo (1988). "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos". *Anuario Antropológico* 86: 13-53.

Bornia, Mónica Beatriz (2015). *Argumentación y corrupción. La norma perversa*. Buenos Aires: Biblos.

Bourricaud, François, *et al.* (1970). *La oligarquía en el Perú*. México: Diógenes.

Bourricaud, François (2017). *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Buck-Morss, Susan (2014). *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.

Caillé, Alain, y Jean-Edouard Grésy (2014). *La révolution du don*. París: Seuil.

Calderón, Fernando, y Manuel Castells (2019). *La nueva América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Calveiro, Pilar (2005). *Poder y familia*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Calveiro, Pilar (2013). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Calvo, Tomás (2003). "¿Por qué y cómo educar? Paideía y política en Aristóteles". *Δα´ιμων, Revista de Filosofía* 30: 9-21.

Cano Vargas, Alexander (2011). "De la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales". *Ciencias Sociales y Educación* 1 (1): 135-144.

Cardoso, Ciro F.S., y Héctor Pérez Brignoli (1979a). *Historia económica de América Latina. 1. Sistemas agrarios e historia colonial*. Barcelona: Crítica.

Cardoso, Ciro F.S., y Héctor Pérez Brignoli (1979b). *Historia económica de América Latina. 2. Economías de exportación y desarrollo capitalista*. Barcelona: Crítica.

Carmagnani, Marcello (1976). *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días*. México: Siglo XXI Editores.

Carmagnani, Marcello (1984). *Estado y sociedad en América Latina, 1830-1950*. Barcelona: Crítica.

Carmagnani, Marcello (2008). *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica.

Carnegie, Dale (1999). *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas*. Buenos Aires: Edhasa.

Carrera Damas, Germán (1988). *El dominador cautivo. Ensayos sobre la configuración cultural del criollo venezolano*. Caracas: Grijalbo.

Castel, Robert, y Claudine Haroche (2003). *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*. Rosario: Homo Sapiens.

Castoriadis, Cornélius (2002). *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución*. Buenos Aires: Tusquets.

Castoriadis, Cornélius, y Christopher Lasch (2012). *La culture de l'égoisme*. París: Flammarion.

Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Caunedo del Potro, Betsabé (2004). "Reinos Occidentales, 1520-1480". En *Economía y sociedad en la España Medieval*, de varios autores, 133-250. Madrid: Istmo.

Cervantes, Fernando (2021). *Conquistadores. Una historia diferente*. Madrid: Turner Noema.

Clark, Christopher (2021). *El reino de hierro. Auge y caída de Prusia, 1600-1947*. Madrid: La Esfera de los Libros.

Cortina, Adela (2013). *¿Para qué sirve realmente... la ética?* Madrid: Paidós.

Chartier, Roger (1992). *Historia cultural. Entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.

Dalton, Roque (1972). *Miguel Mármol*. San José: Educa.

De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Detienne, Marcel, y Jean-Pierre Vernant (1974). *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*. París: Flammarion.

Durand, Gilbert (1969). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Duso, Giuseppe (2005). "Introducción". En *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, coordinado por Giuseppe Duso, 10-21. México: Siglo XXI Editores.

Echeverría, Bolívar (2008). "Americanización. La modernidad americana". En *La americanización de la modernidad*, compilado por Bolívar Echeverría. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América del Norte-Dirección General de Publicaciones y Fomento/Era.

Escalante Gonzalbo, Fernando (1992). *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México.

Foucault, Michel (1998). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel (2003). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.

Fourquin, Guy (1977). *Señorío y feudalismo en la Edad Media*. Madrid: EDAF.

Freeden, Michael, y Marc Stears (2013). "Liberalism". En *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, de varios autores, 329-347. Nueva York: Oxford University Press.

Friedman, Milton (2011). *Libertad de elegir*. Barcelona: Ciro.

Fukuyama, Francis (1998). *La confianza*. Barcelona: Ediciones B.

Furtado, Celso (1974). *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*. México: Siglo XXI Editores.

Galbraith, John Kenneth (2004). *La economía del fraude inocente*. Barcelona: Crítica.

Galbraith, John Kenneth (2012). *La sociedad opulenta*. Barcelona: Espasa.

Galeano, Eduardo (1983). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Garciadiego, Javier (2010). "La Revolución mexicana: características esenciales y procesos definitorios". *Temas* 61: 24-34.

García Ruiz, Luis J. (2017). "Corrupción y patrimonialismo en la América española. Siglos XVII-XVIII". *Clivajes* 7.

Garibay, Ricardo (1975). *Cómo se pasa la vida*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gauchet, Marcel (2004). "L'enfant du désir". *Le Débat* 132.

Gibler, John (2017). *Morir en México. Terror de Estado y mercados de la muerte en la guerra contra el narco*. Madrid: La Oveja Roja.

González Alcantud, José A. (1997). *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Barcelona: Anthropos.

Gordoa de la Huerta, Rodrigo (2020). "Dádivas, regalos y sobornos: la corrupción en Nueva España 1600-1750". *La Bola*, noviembre.

Greene, Robert (1999). *Las 48 leyes del poder*. Buenos Aires: Atlántida.

Gruzinski, Serge (1991). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Han, Byung-Chul (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.

Han, Byung-Chul (2017a). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
Han, Byung-Chul (2017b). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
Han, Byung-Chul (2018). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
Han, Byung-Chul (2019a). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. Barcelona: Herder.
Han, Byung-Chul (2019b). *Muerte y alteridad*. Barcelona: Herder.
Hartz, Louis (1980). *The Liberal Tradition in America*. San Diego/Nueva York/Londres: Harvest Books.
Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
Hegel, Georg W.F. (1981). *El concepto de religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
Hegel, Georg W.F. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal*. Madrid: Tecnos.
Hegel, Georg W.F. (2013). *Filosofía del derecho*. México: Juan Pablos.
Hobsbawm, Eric (2010). *La era del capital. 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.
Hobsbawm, Eric (2015). "Introducción". En *Formaciones económicas precapitalistas*, de Karl Marx. México: Siglo XXI Editores.
Holzmann, Gunter (1997). *On dit que j'ai survécu quelque part au delá des mers*. París: La Découverte.
Ilivitsky, Matías (2017). *Del "mal radical" a la "banalidad del mal"*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Teseo.
Illouz, Eva, y Edgar Cabanas (2019). *Happycracia*. Buenos Aires: Paidós.
Kaltmeier, Olaf (2019). *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Alemania: Centro Maria Sybilla Merian de Estudios Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.
Kantorowicz, Ernst (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
Kaplan, Marcos (1969). *Formación del estado nacional en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu.
Kojéve, Alexandre (2011). *Introduction á la lectura de Hegel*. París: Gallimard.
Kotkin, Joel (2020). *The Coming of Neo Feudalism. A Warning to the Global Middle Class*. Nueva York/Londres: Encounter.
Krauze, Enrique (2008). *El poder y el delirio*. Tusquets.
Kuper, Adam (2001). *Cultura. La visión de los antropólogos*. Buenos Aires: Paidós.
Laclau, Ernesto (1975), "Feudalismo y capitalismo en América Latina". En *Modos de producción en América Latina*, de varios autores. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
Lebrun, Jean-Pierre (2009). *Un monde sans limites*. París: Erés.
Lebrun, Jean-Pierre (2010). *La condition humaine n'est pas sans conditions*. París: Denoel.

Lindner, Evelin (2006). *Making Enemies. Humiliation and International Conflict*. Wesport/Londres: Praeger.
Locke, John (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
López, Amadeo (1994). *La conscience malheureuse dans le roman latino-américain contemporain*. París: L'Harmattan.
Magdoff, Harry (1969). *La era del imperialismo. Política económica internacional de Estados Unidos*. México: Nuestro Tiempo.
Mariátegui, José Carlos (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
Marx, Karl (1991). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.
Marx, Karl (2018a). *El capital. Tomo I. Vol. I. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI Editores.
Marx, Karl (2018b). *El capital. Tomo I. Vol. 3. Libro primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI Editores.
Marx, Karl (2018c). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
Marx, Karl (2019). *El capital. Tomo I. Vol. 2. Libro primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI Edito4res.
Marx, Karl, y Eric J. Hobsbawm (2015). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI Editores.
Maturana, Humberto (1997). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen.
Méda, Dominique (1995). *El trabajo. Un valor en vías de extinción*. Barcelona: Gedisa.
Mercier Vega, Luis (1967). *Mecanismos del poder en América Latina*. Buenos Aires: Sur.
Mora, Martín (2002). "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici". *Athenea Digital* 2.
Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.
Neckel, Sighard (2013). "Refeudalisierung. Systematik und Aktualitat eines griffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse". *Leviathan* 41(1): 39-46.
Nicol, Eduardo (1979). "Introducción" a *Teoría de los sentimientos morales*, de Adam Smith. México: Fondo de Cultura Económica.
Nuncio, Abraham (1982). *El Grupo Monterrey*. México: Nueva Imagen.
Oliveira, Luis M. (2016). *Árboles de un largo invierno. Un ensayo sobre la humillación*. México: Almadía.
Osorio, Jaime (2012). *Estado, biopoder, exclusión: análisis desde la lógica del capital*. México/Madrid: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Anthropos/Siglo XXI Editores.
Paz, Octavio (1970). *El ogro filantrópico*. Madrid: Seix Barral.

Peale, Norman Vincent (2004). *El poder del pensamiento positivo*. Estados Unidos: Guidepost Outreach/Peale Center for Christian Living.

Pérez Montfort, Ricardo, y Ana Paula de Teresa (2019). *Cultura en venta*. México: Debate.

Pérez-Schael, María Sol (1993). *Petróleo, cultura y poder en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila.

Pérez Vejo, Tomás (2021). "Colonia. ¿Qué Colonia?". En *La disputa del pasado. España, México y la leyenda negra*, coordinado por Emilio Lamo de Espinosa. México: Turner Noema.

Pizano, Lariza (2001). "Caudillismo y clientelismo: expresiones de una misma lógica. El fracaso del modelo liberal en Latinoamérica". *Revista de Estudios Sociales* 9: 75-83.

Polanyi, Karl (2007). *La gran transformación*. Madrid: Quipu Editorial.

Porras Arboledas, Pedro Andrés (2003). "Los Reinos Occidentales". En *La época medieval: administración y gobierno*, de varios autores, 15-172. Madrid: Istmo.

Quijano, Aníbal (1977). "Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú (1895-1930)". En *Clases sociales y crisis política en América Latina*, de varios autores. México: Siglo XXI Editores.

Rametta, Gaetano, y Maurizio Merlo (2005). "Poder y crítica de la Economía Política en Marx". En *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, coordinado por Giuseppe Duso. México: Siglo XXI Editores.

Real Academia Española (RAE) (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE.

Regueiro Suárez, Pilar, y Margarita Cossich Vielman (2021). "La participación de las mujeres indígenas y españolas en la Conquista". En *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, coordinado por Martín Ríos Saloma. Madrid: Silex Ultramar.

Ríos, Viri (2021). *No es normal. El juego oculto que alimenta la desigualdad mexicana y cómo cambiarla*. México: Grijalbo.

Robinson, William I. (2015). *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*. México: Siglo XXI Editores.

Rojas Donat, Luis (1999). "Derecho político y derecho natural en América. La Junta de Burgos y el Requerimiento (1512)". *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales* 1: 123-137.

Romano, Ruggiero (2004). *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rouquié, Alain (2004). *América Latina: introducción al Extremo Occidente*. México: Siglo XXI Editores.

Rouquié, Alain (2017). *El siglo de Perón. Ensayo sobre las democracias hegemónicas*. Buenos Aires: Edhasa.

Rousseau, Jean-Jacques (2007). *El contrato social*. Madrid: Espasa.

Royce, Josiah (2018). *The Philosophy of Loyalty.* CreateSpace Independent Publishing Platform.

Schroter, Barbara (2010) "Clientelismo. ¿Existe el fantasma y cómo se viste?". *Revista Mexicana de Sociología* 72 (1).

Sebreli, Juan José (1992). *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.

Seekamm Jr., Kurt von (2020). *Rent Seeking and Human capital. How the Hunt for Rents is Changing Our Economic and Political Landscape.* Londres: Routledge.

Semo, Enrique (1979). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes: 1521-1763*. México: Era.

Semo, Enrique (coord.) (1988). *El siglo de la hacienda. 1800-1900*. México: Siglo XXI Editores.

Semo, Enrique (2019). *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios. I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Economía/Siglo XXI Editores.

Sen, Amartya (1986). "Los tontos racionales. Una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica". En *Filosofía y teoría económica*, de Frank Hahn y Martin Hollis. México: Fondo de Cultura Económica.

Serna, Enrique (2016). *Uno soñaba que era rey.* México: Seix Barral.

Soto, Hernando de (1986). *El otro sendero. La revolución informal.* Lima: Ediciones El Barranco.

Stavenhagen, Rodolfo (1981). *Sociología y subdesarrollo.* México: Nuestro Tiempo.

Stein, Stanley J., y Barbara H. Stein (1974). *La herencia colonial de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Stern, Steve (1988). "Feudalism, capitalism and the world system in the perspective of Latin America and the Caribbean". *The American Historical Review* 93 (4): 829-872.

Stiegler, Bernard (2010). *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'ëtre vécue. Pharmacologies: de l'esprit, du nihilisme et du capital*. París: Flammarion.

Tapia Mealla, Luis (2002). *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés/Centro de Investigaciones-Ciencias del Desarrollo/Muela del Diablo Editores.

Teterestchenko, Michel (2007). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*.París: La Découverte.

Thompson, Edward P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.

Tinajero, Fernando (1991), *Para una teoría del simulacro*. Quito: Agencia de Cooperación Española.

Todorov, Tzvetan (1992). *La conquista de América. El problema del otro.* México: Siglo XXI Editores.

Tönnies, Ferdinand (2001). *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tosoni, María Magdalena (2007). "Notas sobre el clientelismo político en la Ciudad de México". *Perfiles Latinoamericanos* 14 (29): 47-69.

Touraine, Alain (1978). *Las sociedades dependientes*. México: Siglo XXI Editores.

Touraine, Alain (1988). *La parole et le sang*. París: Editions Odile Jacob.

Touraine, Alain (1989). *América Latina. Política y sociedad*. Madrid: Espasa.

Vargas Llosa, Mario (1986). "Prólogo" a *El otro sendero. La revolución informal*, de Hernando de Soto, XVII-XXIX. Lima: Ediciones El Barranco.

Varios autores (1977). *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Londres/Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Veblen, Thorstein (2010). *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Veraza Urtusuástegui, Jorge (2018). *Marx y la psicología social del sentido común (contribución a una teoría marxista del sentido común)*. México: Ítaca.

Villari, Rosario (1993). *El hombre barroco*. Madrid: Alianza Editorial.

Vommaro, Gabriel, y Héléne Combes (2016). *El clientelismo político. Desde 1950 hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Vovelle, Michel (1985). *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel.

Yun Casalilla, Bartolomé (2002). *La gestión del poder. Corona y economías aristocráticas en Castilla (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Akal.

Wallerstein, Immanuel (2011). *The Modern World System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy 1730s-1840s*. California: University of California Press.

Zavala, Silvio (1935). *La encomienda indiana*. Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos-Sección Hispanoamericana.

Zepeda, Eraclio (2014). *Benzulul*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zizek, Slavoj (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

*Representaciones del poder en América Latina*,
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad
Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir en marzo de 2024.
La composición tipográfica se hizo en fuentes
TheSerif (10.5/15, 9.5/15 pts.) y TheSans (11/15, 8.5/11 pts.)

# Representaciones del poder en América Latina

El autor explica en este libro las principales formas de representarse el poder en América Latina, partiendo de su origen señorial en la Colonia, aunque sin desdeñar los elementos prehispánicos. Estas representaciones precapitalistas predominan, como lo muestra el texto, hasta bien entrado el siglo XX, para pasar a partir de los años ochenta a entremezclarse con representaciones más abiertamente capitalistas, que tienden a inclinar ahora la balanza hacia formas de "americanización" psicosociales. Así, haciendo un aporte propio que permite desnaturalizar las subjetividades, este texto debate también sobre la periodización de la historia latinoamericana y busca evitar que los hábitos de poder aparezcan como evidencias a las que plegarse por ser, supuestamente, parte de la "cultura". Las herencias religiosa, bélica y oratoria están aquí revisadas desde una perspectiva que no excluye tomar en cuenta autores clásicos, universales y contemporáneos, para dar cuenta de una trayectoria de poder singularizada, con frecuencia violenta, más que en otras latitudes, y en la que, como se sugiere para concluir, no se puede creer que lo es todo, ni que tiene respuestas hechas para todo.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

ISBN 978-607-30-8824-4